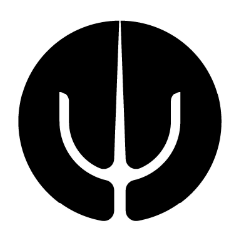


PARUTION DU LIVRE PAPIER :

Paris, le 21 avril 2009



Bibliothéque Nationale de France :
N° : DLE-20090422-22071

ISBN 13 : 978-2953384604

Version ebook expurgée de 568 notes de bas de page
&
de 277 références bibliographiques

Site éditeur : **http://www.editions-villegagnons.com/**

Régis Laurent

Métaphysique du temps chez Aristote

Volume 1





Villegagnons-Plaisance Editions

METAPHYSIQUE DU TEMPS CHEZ ARISTOTE - I-

Recherches historiques sur les conceptions mythologiques et astronomiques précédant la philosophie aristotélicienne



METAPHYSIQUE DU TEMPS CHEZ ARISTOTE - I-

Recherches historiques sur les conceptions mythologiques et astronomiques précédant la philosophie aristotélicienne

PAR

Régis LAURENT

VILLEGAGNONS-PLAISANCE EDITIONS
16 bis rue d'Odessa
75014 PARIS
www.editions-villegagnons.com



A paraître aux éditions villegagnons-plaisance :

METAPHYSIQUE :

- Régis LAURENT : *Métaphysique du temps chez Aristote - II* -

POESIE METAPHYSIQUE :

- VILLEGAGNONS : *Bisinca*

ISBN: 978-2953384604

A Frédéric…

Remerciements:

Correction du manuscrit :
Chloé, Claudine, Jacqueline

Couverture et dessin : Armelle Trouxe

Mise en page : Olivier Guillaume

SOMMAIRE

«Poursuivre des oiseaux au vol:
voilà ce que serait la recherche de la vérité.»

Proverbe de source indéterminée cité par :
ARISTOTE, *Métaph.*, Γ, 5, 1009b 40

PROLOGUE

Ce livre est le premier chapitre de notre thèse de doctorat en philosophie effectuée entre septembre 2001 et octobre 2008. Nous ne présentons que cette partie dans la mesure où la thèse développée dans les deux autres a posé problème, tant aux premiers lecteurs que furent les universitaires qu'à nous même. En effet, une dichotomie s'est imposée à la fin de sa rédaction dont nous avons eu le plus grand mal à déterminer l'origine ou les influences éventuelles. De plus, nous n'étions pas encore persuadés de sa valeur heuristique et de sa fidélité avec la pensée même d'Aristote. Cette thèse consisterait à avancer que l'on pourrait distinguer qualitativement, mais pas séparer quantitativement, l'*existence* et l'*être* du temps. Nous avons donc soumis notre développement à un nouvel examen qui a consisté à revoir l'ensemble de nos sources afin de vérifier, point par point, les tenants et les aboutissants d'une telle prise de position théorique.
Nous ne proposons ici que les sources grecques ; les sources médiévales, dont le thomisme, seront abordées dans la deuxième partie, en marge de nos analyses textuelles du corpus aristotélicien. Ce livre présente ce qui nous a semblé constituer les *conditionnements* qui ont pesé sur la résolution de la question du temps effectuée par le Stagirite. La méthode dite *historico-sociologique* qui sera développée est empruntée au français Pierre-Maxime Schuhl[1] [2]et notre exégète des textes aristotéliciens sera également un universitaire des années 30, Werner Jaeger. Nous sommes revenus à cette méthode par le truchement de notre formation en linguistique[3]. L'apport de la linguistique de Ferdinand de Saussure est fondamentalement incompatible avec la méthode *historico-comparative*, pourtant utilisée également par Werner Jaeger, et qui perdure au sein des Universités. Nous privilégierons donc la voie *dénotative*, par le biais de la sociologie, à la voie connotative, avant d'inverser ce rapport en

métaphysique. Il sera donc peu question d'Aristote et encore moins de métaphysique ici. Néanmoins, nous pensons que la sélection des sources grecques effectuée rendra déjà manifestes les options théoriques qui seront rejetées par la suite. Si la *substance* peut être définie comme tout ce qu'elle n'est pas, la position d'Aristote au sujet du temps peut également être déterminée par tout ce qui est rejeté par son modèle en cours de conceptualisation.
Nous n'avions, au début de ce travail, qu'une connaissance sommaire du temps grec précédant l'époque dans laquelle vivait Aristote. Or, il nous semblait qu'il était impossible de traiter cette notion dans le corpus aristotélicien sans, avant tout, engager ces quelques recherches. Nous ne nous serions jamais lancés dans cette entreprise de reconstruction sans le travail remarquable effectué par Catherine Darbo-Peschanski du C.N.R.S. C'est à partir de son ouvrage *Construction du temps dans le monde grec ancien*[4] que, pierre par pierre, nous avons tenté de dresser un paysage historique rendant compte de la notion de temps avant Aristote. C'est ce qui justifie le sous-titre de ce livre : *Recherches historiques sur les conceptions mythologiques et astronomiques précédant la philosophie aristotélicienne*. Ensuite, l'ensemble des informations collectées n'a pas été rangé selon un modèle historique. Notre but, au sein de ce travail, n'est nullement de faire une étude historique. Pour cela, il aurait, du reste, fallu un concept de temps initial. Or, ce concept de temps occidental, utilisé par les historiens, est largement redevable à la modélisation d'Aristote. Ainsi, nous nous serions retrouvés au cœur d'une véritable *pétition de principe* qui aurait consisté à inscrire le temps que nous recherchions sur un temps implicitement déjà défini. Les éléments collectés ont donc été soumis aux concepts en cours de dévoilement sans présupposé historique. Ainsi, l'on verra successivement des interrogations sur la distinction entre temps linéaire et circulaire, des questionnements sur la notion d'intervalle ou encore des réflexions sur la notion de *télos* ; tout cela afin de préparer au mieux la réflexion métaphysique qui suivra.

Les occurrences des philosophies qui ne sont pas grecques, au sein de cette étude, ne se justifient que par la didactique. C'est à cette seule fin que nous parlerons compendieusement de F. Nietzsche, G.W.F Hegel, M. Heidegger, ou encore G. Vico. C'est parce que certains ont déjà une connaissance de ces pensées que nous nous sommes appuyés sur ce savoir afin de parvenir plus rapidement à la compréhension des

thèses qui seront émises. En outre, nous pensons fermement qu'une démonstration sans conviction ne sert que celui qui la produit[5]. Quant au rapport de la pensée du Stagirite à celle de Platon, nous espérons que ce travail montrera, de manière aussi limpide que possible, la distinction existant entre une *idéologie* et une véritable pensée conceptuelle. Disons-le ici, nous ne soutiendrons nullement la thèse convenue selon laquelle il y aurait une filiation obvie entre ces deux pensées. Ce lien sera brisé en revenant au pythagorisme. Il nous semble qu'on a tôt fait d'avancer que Platon serait un grand représentant du pythagorisme alors que, nous le verrons, il nous semble que la maîtrise aristotélicienne de la pensée des pythagoriciens est bien supérieure. Le lecteur pourra considérer que l'on passe trop de temps sur le pythagorisme ne voyant pas, d'emblée, l'intérêt d'une telle étude afin de rendre compte de la pensée du Stagirite. Il faut bien souligner ici que l'enjeu d'un tel travail va déterminer ensuite le rapport entre la philosophie de Platon et celle d'Aristote. On avancera également que la place que nous donnons au théologue que fut Hésiode n'est pas compatible avec la vision habituelle de l'histoire de la philosophie. Nous répondrons que cette place ne doit pas être entrevue selon un modèle historique linéaire ; elle ne se justifie qu'eu égard à une question particulière qui est celle de la nature du temps. Enfin, on sera probablement surpris par les sources «*phéniciennes*» que nous dégagerons afin de saisir la vision ionienne du monde. Nous avons songé, à plusieurs reprises, à abandonner cette partie conflictuelle de notre travail. Mais, c'est encore une fois notre compréhension du pythagorisme qui justifiera une telle prise de position.

Nous présenterons donc notre étude sur le temps grec précédant la pensée du Stagirite par un commentaire d'un de ses premiers livres, le *Protreptique*[6]. Nous verrons alors se dégager deux temps différents, un temps initiatique circulaire d'inspiration platonicienne et un temps philosophique dont Aristote serait le défenseur. Afin d'interroger cette dichotomie, nous retournerons aux conceptions poétiques. Les Tragiques nous permettront d'offrir une première esquisse du temps grec. Ensuite, l'œuvre épique d'Homère montrera le nouage existant entre la notion grecque de temps et la sphère religieuse. L'œuvre d'Hésiode viendra parachever cette vision initiatique. C'est alors que nous plongerons au sein du pythagorisme. Notre compréhension de ce courant nous permettra alors de bien distinguer cette vision du monde

de celle des Ioniens. Nous tenterons, ensuite, en revenant aux premiers penseurs ioniens que furent Thalès et Anaximandre, de montrer que c'est bien cette vision milésienne du monde qui semble avoir été retenue par la pensée aristotélicienne afin de fonder sa première modélisation du concept de temps. Enfin, dans notre prochain ouvrage, nous verrons revenir les pensées des *théologoï*. C'est la prise en compte de ce retour des notions de l'école «italique» qui nous contraindra à nous interroger sur la division entre *être* et *existence* du temps. On «supposera» que cette division pourrait trouver une assise au sein même de l'histoire de la pensée, dans cette lutte entre la vision ionienne du monde et celle dite «italique». Le pythagorisme en proposera une synthèse fragile, synthèse sans cesse à dénouer et à renouer afin de comprendre les tensions qui ont traversé la pensée grecque.

LE TEMPS DANS LE PROTREPTIQUE D'ARISTOTE.

INTRODUCTION ET PROBLEMATIQUE

> *«Je ne t'ai donné ni visage, ni place qui te soit propre, ni aucun don qui te soit particulier, ô Adam, afin que ton visage, ta place et tes dons tu les veuilles, les conquières et les possèdes par toi-même. Nature enferme d'autres espèces en des lois par moi établies. Mais toi, que ne limite aucune borne, par ton propre arbitre, entre les mains duquel je t'ai placé, tu te définis toi-même. Je t'ai placé au milieu du monde, afin que tu puisses mieux contempler ce que contient le monde. Je ne t'ai fait ni céleste ni terrestre, mortel ou immortel, afin que de toi-même, librement, à la façon d'un bon peintre ou d'un sculpteur habile, tu achèves ta propre forme.»*
> Jean Pic de la Mirandole, *Oratio de hominis dignitate.*[7]

Des trois ouvrages de jeunesse d'Aristote, retrouvés ou reconstitués à partir d'éléments doxographiques à la fin du XIX[e] siècle, que sont l'*Eudème*, le papyrus *Sur la philosophie* et le *Protreptique*, ce dernier demeure, de l'avis du plus grand nombre, un texte incontournable afin d'introduire la pensée du Stagirite[8]. Nous allons proposer un commentaire de cette introduction à la philosophie, qui peut manifestement servir d'introduction générale à la philosophie tant les problématiques rencontrées et leurs résolutions détermineront notre compréhension de cet art grec pour les siècles qui suivront. L'analyse détaillée de cette lettre nous permettra ensuite de disposer d'une base saine afin d'appuyer notre développement sur le temps au sein de ce vaste corpus aristotélicien.

Précisons, en premier lieu, que l'approche que nous souhaitons développer qui consiste à mettre en avant le *Protreptique* comme point de levier d'une compréhension raisonnable de l'œuvre du Stagirite n'est pas arbitraire. Nous ne faisons par là que reprendre une ancienne tradition philosophique qui avait fait de ce texte un véritable «manifeste», comme l'avance le Canadien D.-S. Hutchinson[9]:

> *«Aristotle's Invitation to philosophy was among the most famous and influential books of philosophy in the ancient world. For about a millennium, from the middle of the fourth century BCE, when the Cynics philosopher Crates read it to a shoemaker in his workshop in Athens, to the early sixth century CE, when the neo-platonist philosopher and stratesmen Boethius, languishing under sentence of death in a prison cell in Ravenna, recalled ideas from the mind and adapted them in his own Consolation of Philosophy, Aristotle's book inspired dozens of generations of readers to appreciate a philosophical approach to life."*

Depuis Cicéron (I[er] siècle av. J.-C.) avec son *Hortensius*[10], véritable exhortation à la philosophie destinée aux citoyens romains, jusqu'à

Boèce (VIème siècle) avec son ouvrage *La consolation de philosophie*[11], la majorité des protreptiques sont une reprise de cette introduction à la philosophie du Stagirite. Toutefois, reprendre une tradition sans en comprendre les raisons, c'est prendre le risque de reproduire les erreurs de l'histoire. Si nous voulons commencer par un des premiers écrits d'Aristote, c'est qu'avant tout nous pensons, avec le philologue Werner Jaeger, qu'il est possible de trouver une cohérence temporelle dans les changements d'une pensée d'un auteur. En cela, nous ne partageons nullement la conception systémique des interprètes aristotéliciens tel Octave Hamelin[12]. S'il existe un *corpus* fini de textes du Stagirite, cette finitude n'implique pas qu'il faille recourir à une approche synchronique des concepts, comme l'énonce clairement ce philologue[13]:

> *«Le système ne signifie donc pas la façade visible extérieurement, la construction dogmatique et sans vie d'un savoir total, édifié à partir d'un ensemble multiple de découvertes et de disciplines particulières, mais la hiérarchie profonde de concepts fondamentaux qu'Aristote fut le premier à réaliser.»*

Or, si nous voulons analyser la croissance d'un concept au sein d'une pensée, il nous faut admettre avant tout que celle-ci possède le changement au niveau du fond conceptuel, c'est-à-dire que la pensée ne jaillit pas d'un seul coup à la manière stoïcienne. Notre tâche étant ensuite d'analyser le concept de temps, ces précisions méthodologiques nous permettront de ne pas confondre le fond avec la forme que nous souhaitons saisir, c'est-à-dire les changements de la pensée du Stagirite sur le temps avec notre compréhension historique des changements au sein d'une pensée en général. Il est, de plus, difficile d'aborder cette philosophie sans distinguer quelques strates historiques qui constituent aujourd'hui des présupposés. Par exemple, Raymond Weil confessait il y a finalement si peu de temps[14]:

> *«Il est finalement difficile de dépouiller l'étude d'Aristote de tous les Aristoteles dixit que l'on a pu détacher de son œuvre…»*

Son œuvre, telle qu'on l'envisage aujourd'hui, est recouverte d'interprétations si nombreuses qu'il est de nos jours délicat de déterminer à quel courant de pensée appartient telle ou telle interprétation. Il nous semble cependant que l'influence majeure fut celle des néo-platoniciens et que l'enseignement des textes du Stagirite doit encore beaucoup à ce courant majeur de la pensée occidentale. De plus, si l'on considère que cet enseignement ne constituait qu'une prolongation de celui qui était professé au sein de *l'Ecole d'Athènes* elle-même, on ne saurait passer outre cette

influence historique. L'*Ecole d'Athènes,* dont l'enseignement commence à Platon (IVe siècle av. J.-C.) pour finir à Damascius (VIe siècle), demeure donc une source majeure qui irrigue toujours notre compréhension actuelle de la pensée d'Aristote[15]. Au sein de cette école, l'enseignement d'Aristote se faisait avant l'enseignement de Platon et cela pour des raisons qui ne laissent nulle place à la chronologie historique, comme le précise Marie-Claire Galparine[16]:

> *«Aussi, il y a des étapes dans la paideia philosophique et un ordre obligé : on commence par Aristote. Ce sont les « petits mystères » dont nous parle Marinus dans la vie de Proclus. A ceux-là doivent succéder les « grands mystères » platoniciens et chaldaïques. Le corpus des études est présenté comme une initiation. Et l'époptie, la vision du dieu est au plus profond du sanctuaire dans l'aduton du temple.»*

Que l'enseignement de la philosophie soit en même temps une initiation religieuse, voilà ce que recouvre le terme de «secte»[17]. Lorsque Diogène Laërce (IIIe siècle) écrira son histoire de la philosophie, qui demeure un témoignage incontournable pour les études antiques, il intitulera naturellement son ouvrage *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres de chaque secte*[18]. Ce n'est qu'à la lumière de cette dimension que l'on peut comprendre pourquoi, sous l'empire romain, la religion chrétienne adoptée, on fera fermer les écoles philosophiques, non pour condamner un savoir vain, mais bien pour empêcher le développement des initiations qui ne seraient pas encadrées par les rites de cette religion élue[19].

Si donc, au sein de l'*Ecole d'Athènes*, l'enseignement était accompagné d'une «initiation», la progression par apories successives du savoir devant mener à la vision du dieu, notre intention dans le présent travail sera tout autre. En effet, cette vision propédeutique entraîne, ce nous semble, un présupposé théorique trop lourd à porter au regard des faits historiques : la convergence supposée des thèses platoniciennes et celles développées par le Stagirite. A faire tendre le savoir vers une unification béate au nom d'une théologie qui se devait d'être une synthèse de toutes les connaissances (*symphonia*), on a voulu confondre les thèses de Platon et celles d'Aristote jusqu'à réduire la pensée du deuxième à la pensée du premier. On a avancé récemment [Rémi Brague, 2008] que cette union sacrée entre Platon et Aristote aurait duré jusqu'à l'œuvre du Byzantin Georges Gémiste (dit Pléthon, XVe siècle) qui, lors d'un concile à Florence en 1439, scellera ce divorce. Se rangeant du côté de Platon, son œuvre traduite par Marsile Ficin en 1484, offrira alors à la Renaissance sa vision

historique qui culminera lors de la Réforme. On ne peut imaginer ensuite l'ampleur des efforts constants et répétés fournis, tant en France[20] qu'en Italie ou encore en Pologne[21], par le courant thomiste de l'Eglise catholique, afin d'introduire de nouveau l'œuvre du Stagirite comme étalon du savoir. L'analyse du concept de temps chez Aristote sera pour nous l'occasion de montrer que la filiation théorique entre Platon et Aristote demeure problématique.

Nous partirons donc des premiers textes du Stagirite afin de trouver les racines de son questionnement sur le temps. Cette étude, au lieu de remonter vers les mystères platoniciens, à la manière de l'enseignement prodigué au sein de l'*Ecole d'Athènes*, descendra vers le réalisme humain où l'on rencontrera le plus grand élève du Lycée, Théophraste. N'est-ce pas, du reste, suivre le cours de l'histoire que de descendre vers le travail philosophique de Théophraste plutôt que de remonter vers la pensée platonicienne ? Peut-on continuer à envisager l'œuvre d'Aristote avec un enseignement de type platonicien ? N'est-ce pas tout simplement nier la réalisation de sa pensée au sein du Lycée ? Durant toute la première partie livrée au sein de cet ouvrage, nous tenterons également, en suivant cette thèse, de chasser la dimension initiatique du savoir qui ne nous semble pas une dimension propre à sa philosophie. Pour arriver à pareille fin, nous proposons de commencer par le début en commentant le *Protreptique.*
Quel est le statut du temps dans cette lettre officielle écrite par le Stagirite ? Ensuite, nous tenterons d'introduire la problématique dégagée dans son contexte historique afin de donner chair aux concepts mis en avant. Nous verrons alors que c'est la figure d'Hésiode qui se dégagera sous les strates historiques que nous soulèverons. Si Homère doit être considéré comme «le prince de la tragédie», Hésiode devra être considéré comme le maître de la vision grecque du temps, avant l'arrivée de la thèse magistrale du maître des philosophes que fut Aristote.

Le *Protreptique* est une lettre assez conséquente adressée à Thémison, un prince de Chypre[22]. Ce type de missive adressée à un souverain faisait partie des civilités auxquelles les membres d'une école devaient s'adonner afin de rechercher une protection, mais aussi les moyens de fonctionnement financiers d'une telle institution. En effet, comme l'avance Aristote dans cette même lettre, la philosophie ne peut et ne doit procurer aucun profit économique; c'est pourquoi son devenir

dépend en grande partie d'un financement qui lui est extérieur. Je cite ce fragment tiré du *Protreptique* [fragment 52][23]:

> «*Ceux qui se préoccupent de philosophie ne reçoivent pas de rétribution de la part des hommes.*»

C'est d'ailleurs la situation dans laquelle se retrouvera Aristote après avoir quitté l'Académie. Platon ayant nommé à sa succession son neveu Speusippe[24], afin que cette école reste au sein de sa famille[25], Aristote trouvera en Hermias une nouvelle protection avant qu'il n'accepte l'invitation du roi de Macédoine et qu'il ne devienne le précepteur du prince Alexandre[26]. A partir des fragments conservés de cette lettre, nous montrerons qu'Aristote développe de nombreuses conceptions philosophiques dont une partie rend compte de sa première conception du temps. Dans un premier temps, nous avons tenté de dégager un concept de temps ayant une certaine univocité, mais force a été de constater qu'il en existe manifestement deux, bien distincts, qui se chevauchent et qui se croisent, sans qu'Aristote en ait la pleine conscience. Précisons encore qu'il s'agit d'un écrit de jeunesse, que le philologue Werner Jaeger pense pouvoir situer chronologiquement avant *l'Ethique à Eudème*, et que nous plaçons, pour notre part, en introduction de ce travail philosophique sur le temps, pour des raisons didactiques.

La première conception du temps exposée est celle qui place l'éternité avant la temporalité humaine, conception dont nous tenterons de trouver les racines au sein des croyances orphiques et pythagoriciennes. Ce serait une certaine initiation, une certaine révélation, qui rendrait possible le déclenchement d'une série[27], la temporalité humaine. La seconde approche du temps s'oppose à la première dans la mesure où celle-ci consiste à placer l'éternité comme point final d'une série ; la contemplation du Bien étant une quête nécessitant un temps long d'apprentissage. Nous essayerons de développer de façon plus approfondie la première conception du temps. Pourquoi ? Car c'est celle dont Aristote est redevable à Platon, conception qu'il abandonnera assez rapidement puisque l'on verra que déjà, dans cet essai de jeunesse, une autre conception vient poindre au seuil de sa recherche d'autonomie. Une deuxième conception est en germe dans ce texte, c'est celle qu'Aristote conservera dans toute son œuvre. Considérons donc, en premier lieu, l'approche temporelle héritée de l'enseignement de Platon dont Aristote restera l'élève pendant une vingtaine d'années.

a. De l'éternité à la temporalité: de l'initiation.

Le but d'Aristote dans cette lettre sera de sensibiliser Thémison à la sagesse philosophique. Une définition de celle-ci est donnée dans la partie XI[28]:

> *«Nous posons donc en principe que le bonheur est la sagesse et une sorte de savoir, ou bien la vertu, ou encore la joie la plus grande, (ou même) tout cela ensemble.»*[29]

Aristote défend la thèse selon laquelle la sagesse est le bonheur par excellence ; s'il existe d'autres sources de bonheur, c'est bien le bonheur de la contemplation qui est coextensif à la sagesse suprême. Son argumentation est construite autour d'une opposition entre les arts d'imitation d'en bas (de la nature) et les arts d'imitation d'en haut (du Ciel). Si les arts comme la médecine, l'architecture, la gymnastique, se contentent d'imiter la nature[30], la philosophie est une sorte d'imitation du Ciel. Aristote trouve en Pythagore et Anaxagore l'autorité qui va garantir le dire engagé. Pourquoi la divinité nous a-t-elle engendrés ? «*Pour contempler le Ciel*[31]» aurait répondu Pythagore[32]:

> *«#16. Voici maintenant l'intention dans laquelle la nature et le dieu nous ont engendrés, nous de tous les êtres. Interrogé sur ce que ce pouvait bien être, Pythagore répliqua : « Pour regarder le ciel.». Et il a ajouté qu'il était lui-même un regardeur de la nature, et que c'était dans cette intention qu'il était venu à la vie.»*

C'est donc du Ciel que le philosophe tirerait la garantie de son discours, comme le timonier s'oriente avec les étoiles, comme Anaxagore admettait qu'il devait bien exister un «*noûs kubernêtês*»[33], c'est-à-dire un intellect pilote[34]:

> *«Cependant il est clair que, parmi les artisans, le philosophe est le seul dont les lois soient stables, et les activités droites et belles. Seul, en effet, il vit en ayant le regard tourné vers la nature et le divin, et, à l'instar d'un bon timonier (qui s'oriente avec les étoiles), c'est après avoir arrimé les principes de sa vie aux réalités éternelles et fixes qu'il s'élance et vit lui-même.»*

Le philosophe[35] se tourne donc vers le Ciel car ce n'est qu'en ce seul lieu qu'il existerait des réalités éternelles et fixes, un tout parfait que recherche le sage. Après avoir contemplé l'éternité, le philosophe se lancerait dans la vie fort de la stabilité de ces lois, la marche droite et belle…[36]. La résonance platonicienne est ici manifeste. Cette

conception est clairement exprimée à travers le mythe de la caverne du livre VII de la *République*. Dans ce mythe de Platon, il y a d'abord une montée dans le monde des intelligibles, puis, après avoir contemplé le Soleil qui représente le Bien, une descente dans le monde sensible. Or, la métaphore utilisée est identique, il y a une corrélation entre le Bien, le Tout et le Ciel puisque c'est par la médiation du Soleil que le Bien est mis aux mains des mortels; ces derniers passant des enfers, de la Nuit, du Tartare à la lumière[37]. On peut aisément dégager des entrailles de ce mythe la source d'un raisonnement fondamental sur le temps. Platon indique que c'est d'abord le Soleil qui produit les saisons et que les hommes sont depuis leur enfance enchaînés et donc immobiles (516b). C'est donc bien le rapport au Ciel (et particulièrement la relation avec le Soleil) qui introduirait l'homme dans une certaine temporalité, réglée et harmonieuse, puisque le temps provient bien de ce lieu (530a)[38]. Ensuite, l'homme doit se détourner de son indicible devenir pour contempler le Ciel à l'avenir régulier. Je cite le passage idoine (518d):

> *«L'organe de l'intelligence doit se détourner du devenir avec l'âme tout entière jusqu'à ce qu'il soit capable de contempler l'être et ce qui, de l'être, est le plus lumineux: ce que nous avons appelé le Bien, n'est-ce pas ?»*

Le devenir pourquoi s'en détourner ? Pour contempler le mouvement régulier des planètes qui procure à l'homme la permanence de ses règles, c'est un premier point[39]. Mais ce n'est pas tout, Platon va relier le devenir avec l'opinion (533d) et donc les règles stables avec un retrait de l'opinion. La retraite de la Caverne est, avant tout, une séparation d'avec le devenir, un certain refus du temps, une mise à l'écart du monde temporel. Cette conception est celle que nous retrouverons dans le proème de Parménide, ce que nous verrons lorsque nous traiterons, de façon plus fondamentale, le rapport de la pensée au temps. Pour l'heure, et en guise d'introduction, contentons-nous de parler d'une certaine notion de temps sans aller plus avant dans sa définition, en suivant le mythe de Platon. Enchaînés par le cou et par les pieds, les hommes seraient privés du mouvement de l'âme et du corps et par conséquent du temps, avant que la vision de certaines images leur soit offerte. A la suite de quoi, cette contemplation en quelque sorte assimilée, métamorphoserait l'homme en un philosophe formé une fois pour toutes à la sagesse ; maître de lui-même pour le reste de sa vie, seul guide de lui-même à travers le temps. Comment cela serait-il possible ? Sommes-nous en présence d'une

métamorphose irrationnelle ? Existerait-il une mue idéelle possible des humaines conditions ? Ou bien, tout bonnement, s'agit-il d'un mythe dont le sens restera à jamais voilé à la raison humaine et surtout à la raison du peuple ?[40] Il convient de revenir au début de ce mythe afin de comprendre combien tout cela avait été posé d'emblée. Platon l'avait annoncé au début de son récit (516b):

> *«Après cela il en arriverait à cette réflexion, au sujet du soleil, que c'est lui qui produit les saisons et les années, qu'il gouverne tout dans le monde sensible, et qu'il est cause, d'une certaine manière, de tout ce que lui-même et les autres voyaient dans la caverne.»*

Le philosophe, par ce passage étrange, va donc s'approprier le temps constant et régulier du Ciel. Son temps propre sera à l'image du temps des astres rythmé par le Soleil[41]. Chaque moment de sa vie gardera donc désormais l'image de l'éternité céleste. Le plan des étoiles logé en son âme lui permettra ensuite de se guider à travers les vicissitudes de la vie humaine. C'est pourquoi l'image du timonier que reprend Aristote condense parfaitement l'ensemble de cette mythologie. Mais, plus encore, c'est lui-même qui désormais va produire les saisons et les années de la Cité. L'homme n'est donc pas seulement à l'image du temps du Ciel, par ce passage, il devient le temps du Ciel; c'est-à-dire qu'il lui reviendra d'introduire le *kosmos* dans la Cité, en résumé l'ordre raisonnable. Il n'est donc pas uniquement le maître de lui-même, mais également le maître du monde car c'est bien lui qui dorénavant devra faire *la pluie et le beau temps*[42]. Maître des arts et de la politique, le philosophe-roi serait l'œil qui voit tout, tel l'âne d'Apulée…[43]

C'est ici que nous souhaitons rejoindre la critique politique sévère de la philosophie platonicienne qu'a effectuée Michel-Pierre Edmond. Par cette poudre mythologique envoyée aux yeux des citoyens, Platon s'attribue tout simplement la place centrale dans le fonctionnement de la culture. Cependant, la culture, qu'elle soit grecque ou orientale, française ou européenne, peut-elle avoir un centre et ce centre peut-il être incarné par un personnage ? Nous sommes en droit d'en douter, et c'est encore ce doute que met en avant Michel-Pierre Edmond, doute dont voici la teneur[44]:

> *«Le philosophe devient, à la place du poète, le nouveau personnage dans lequel la société est conviée à rechercher son identité et à se remettre en question parce qu'il lui tient un discours public et vérifiable sur elle à la lumière de ces nouveaux points de repère. La fiction politico-philosophique se substitue à la fiction poétique; elle devient une sorte de milieu optique dans lequel passe la cité et où elle*

> *accède à une visibilité inhabituelle: elle s'y voit telle qu'elle est et telle qu'elle devrait être. Platon est très certainement le premier à avoir mis en cause le futur et célèbre «miracle grec».»*

Cette place démesurée attribuée au philosophe serait donc, selon Michel-Pierre Edmond, une des causes de la décadence grecque. En effet, cette position omnipotente va impliquer que la figure du philosophe sera nécessairement au centre de la cité. Le philosophe sera donc au centre de la culture, il devra rendre compte du temps présent. Bien entendu, il en ira de même pour le temps passé dont il reviendra désormais à ce personnage nouveau de faire état à la place des aèdes, des rhapsodes, des historiens tel Thucydide, etc… Quant aux savants qui rendent compte du futur au sein de la cité, les poètes, ils seront muselés afin de laisser aux philosophes cette place centrale[45].

Il y a dans cette conception de la philosophie platonicienne quelque chose qui tient plus de l'*hybris* que de la vérité ; une position face au pouvoir qui tranche avec celle que va adopter Aristote. Ce dernier préférera, on le sait, le retrait de la cité, retraite au Lycée, bien loin de toutes ces frasques platoniciennes… Et nous allons voir que cette scission d'avec Platon, sur le statut de cette activité, commence dès ce *Protreptique*. Cette conception platonicienne du philosophe-roi, maître du «monde», Aristote s'en détournera non sans ironie. A ce propos, il devient de plus en plus délicat de suivre Pierre Aubenque lorsque ce dernier avance la thèse selon laquelle Aristote conserverait cette vision d'un temps de dévoilement originaire[46]:

> *«Le temps n'est donc plus le lieu de l'oubli, comme le pensait Platon, ni celui du dévoilement, comme semble l'avoir cru un moment Aristote. Oubli et dévoilement supposent l'existence d'une vérité absolue, indépendante de la connaissance humaine, et qui existerait en soi au début ou au terme de l'histoire, c'est-à-dire en dehors du champ effectif de l'histoire humaine. Aristote ne renoncera jamais tout à fait à cette conception…»*

Au contraire, nous pensons que non seulement Aristote abandonne, dès sa jeunesse, cette conception du temps initiatique, mais plus encore, le Stagirite est le premier penseur à s'inscrire, par son écriture-même, dans l'histoire. Platon, reprenant un temps initiatique et traditionnel, se gardera bien d'écrire, Aristote lui, n'étant pas soumis à cette obligation sacrale, lira directement les textes et penchera lui-même sa pensée sur ses supports. Si donc la conception du temps développée dans ces passages est bien initiatique, comme nous le

soutenons, comment Aristote va-t-il penser la dimension temporelle de manière strictement philosophique[47] ?

Ce débat peut être relancé à la lumière d'un autre passage de ce *Protreptique* où Aristote fait mention des îles des Bienheureux. Ce lieu de connaissance de l'éternité peut être le Ciel, comme l'avance Aristote dans cette lettre en suivant Platon, mais ce peut être également un Ciel nouveau, un autre «monde» imaginaire, «monde» dont le site serait les îles des Bienheureux[48]:

> *«On verrait que nous disons là tout ce qu'il y a de plus vrai si quelqu'un nous transportait en pensée, par exemple, dans les îles des Bienheureux. Car là-bas on n'aurait besoin de rien et l'on ne retirerait aucun avantage d'aucune autre chose: il ne subsisterait que la pensée et la contemplation, ce que même maintenant nous disons être la vie libre. Mais si c'est vrai, comment ne se sentirait-il pas honteux à juste titre, celui d'entre nous qui, l'occasion se présentant d'habiter dans les îles des Bienheureux, en serait incapable par sa propre faute ?»*

Cette conception d'un lieu où l'homme serait constamment en contact avec l'éternité reprend peut-être l'ancien mythe de l'Atlantide[49], mais il tente surtout, par le biais d'un mythe, de démontrer que le seul bonheur possible est bien dans la contemplation de l'éternité et que cette connaissance de l'éternité peut être ramenée sur terre, même si cette terre n'est qu'une terre imaginaire...[50]

Ajoutons que, à notre connaissance, c'est aussi le seul endroit dans l'ensemble du corpus aristotélicien où Aristote fait mention d'une faute, d'une certaine honte liée au passé, de ce registre rhétorique que l'on a coutume de rassembler sous la coupe de la culpabilité[51]. Cette idée d'une certaine culpabilité, idée dont on ne retrouvera aucune trace dans l'ensemble de l'*Ethique* d'Aristote que nous proposerons de parcourir, d'où tire-t-elle sa source ? En fait, Aristote, dans ce texte, fait référence à ces deux mythes platoniciens, mais il aurait très bien pu choisir d'autres mythes dans ce catalogue dont la plupart véhiculent la même vision. On peut faire mention de l'allégorie des poissons du *Phédon*[52], du mythe de Glaucos ou de l'allégorie des bestiaux de *La République*[53], etc… Après une longue lecture de l'ensemble de ces mythes et de ces allégories, Pierre-Maxime Schuhl donne comme source à cet ensemble une tradition unique, peut-être alimentée ponctuellement par des découvertes véritablement scientifiques, mais qui demeure profondément religieuse, l'orphisme et le pythagorisme[54]:

> *«De la même manière, dans les grands mythes de l'âme, le schème abstrait d'une destinée individuelle, dominée par l'idée d'un jugement qui implique chute et expiation, s'illustre d'images de plus en plus riches dans le Gorgias et le Phédon, la République et le Phèdre, pour reparaître plus rapidement dans le Timée et les Lois. Ces images sont empruntées, soit aux traditions orphiques et pythagoriciennes, dont on peut faire remonter la source jusqu'à la civilisation minoenne, soit aux notions scientifiques les plus récentes, comme dans le Phédon (…), tandis que celle du monde des bienheureux met à profit de nouvelles recherches géographiques…»*

Nous reconnaissons bien, dans ces moutures, le travail poétique, en tous points similaire au travail onirique, qui vise à intégrer des découvertes scientifiques récentes - les éléments diurnes - avec les éléments nocturnes du passé, c'est-à-dire la tradition culturelle[55]. Toujours est-il qu'il semble bien que cet héritage soit celui des pythagoriciens, comme l'avancera également Werner Jaeger[56] et c'est encore la raison pour laquelle les néo-platoniciens seront si attirés par ce texte d'Aristote[57].

Une confirmation peut être procurée par cohérence interne au texte, il s'agit de la fin de la lettre où Aristote nous fait part d'un certain rite initiatique dont il n'est pas malaisé de trouver la source dans le pythagorisme, pythagorisme sous lequel Aristote a trouvé une autorité fondatrice de son art, comme nous venons de le voir ; c'est d'ailleurs ce qui était l'opinion la plus répandue dans l'Ecole d'Athènes[58]:

> *«Lequel donc, portant son regard sur ces choses, se croirait heureux ou bienheureux, lequel d'entre nous, qui, dès le début, avons été naturellement constitués (ainsi que l'affirment les célébrants de rites initiatiques) comme si nous étions tous destinés à une punition ? Car c'est bien là ce que disent, sous l'inspiration divine, les Anciens : ils affirment que l'âme purge une punition et que nous vivons pour expier de grands péchés.»*

Péché, faute, culpabilité, voilà qui est constitutif d'une certaine croyance orphique[59]. Mais c'est surtout le rapport entre cette croyance et l'initiation qui explique la conception du temps qui perdure dans le discours d'Aristote, encore sous l'emprise de son maître Platon. Les cultes initiatiques ont en commun de faire croire qu'il existe une connaissance éternelle à laquelle on pourrait accéder par une initiation qui procurerait une révélation[60]. Et c'est bien cette croyance en une certaine «révélation» qui expliquerait pourquoi l'éternité est placée avant la temporalité. Si l'éternité est placée avant la temporalité, cela n'est possible que si l'on accède à une certaine révélation qui est une visée d'un tout idéal et parfait. Une fois initié, on aura beau jeu de

guider sa vie avec discernement ; la temporalité déroulée des humaines conditions gardera alors le sceau indélébile de cette vision…

Suivant Pythagore et Platon, Aristote admet donc qu'il serait possible d'accéder à une connaissance de l'éternité qui mettrait, ensuite, le philosophe sur le bon chemin, celui de la conduite droite. Et c'est en ce sens que l'on peut donc bien affirmer que l'éternité précède la temporalité ; c'est-à-dire qu'il n'y a pas adéquation entre le temps de l'âme et le temps du corps ; l'exclusion du corps étant la condition *sine qua non* d'une telle perspective. En effet, c'est bien ce que montrera définitivement Aristote à la fin de sa lettre adressée à Thémison, en se servant d'une comparaison foudroyante[61]:

> *«Car la subjugation de l'âme par le corps ressemble tout à fait à quelque chose comme ceci : de même, en effet, que les Etrusques, à ce qu'on affirme, torturent souvent leurs prisonniers en liant les morts aux vivants face à face et membre contre membre, de même l'âme paraît étirée et collée à tous les membres sensitifs du corps.»*

Aristote ne compare pas moins le corps avec les morts et l'âme avec les vivants ![62] Ceci confirme au moins une chose, c'est qu'au sein de cette conception platonicienne reprise par le jeune Aristote, pour que l'homme devienne sage, pour qu'il atteigne la pleine vie de son âme, pour qu'il partage cette part divine qui est en lui, il faudra nécessairement qu'il abandonne ce corps mortel et avec lui la sensation. C'est à ce niveau de lecture que l'on peut vraiment prendre conscience qu'Aristote est encore pleinement sous le joug de Platon[63]. Pourquoi ? Parce que dans tout le reste de son œuvre, on verra revenir les sens comme fondement même de la connaissance, par le truchement de l'induction. De plus, et c'est ce qui paraît paradoxal, Aristote place au fondement de toute sa démonstration de sa lettre que c'est la vision qui rend possible toute connaissance et surtout toute possibilité de contemplation ; tout au long de sa lettre, il ne cesse de se servir d'analogies avec la vision et de citer l'œil comme exemple. Or, comment pourrait-on avoir accès à la sagesse si l'on se prive des sens dont la vision est un élément constitutif ? A ce sujet, la position du Stagirite est pourtant déjà fermement établie en d'autres lieux de ce texte. Deux fragments scellent définitivement le rapport entre la sensation et la vie. Refuser la sensation, c'est refuser radicalement la vie elle-même[64]:

> *«…si on enlève la sensation, la vie ne vaut pas la peine d'être vécue, comme si c'était la vie même qu'on enlevait en enlevant la sensation.»*

Aristote se dégagera assez rapidement de cette approche sacrale platonicienne en maintenant la sensation. Et, en ne reléguant nullement le corps à un rang inférieur, c'est la connaissance qui sera sauvée et la vie elle-même qui sera respectée. On retrouve, du reste, dans le 3ème livre de son *Traité de philosophie*, un essai concluant qui reprend les mêmes considérations tout en intégrant de nouveau le corps et la sensation qui nous permettent de contempler la beauté luxuriante du monde. Comme l'avance P.-M. Schuhl, on assiste alors à une «*réhabilitation du monde sensible*» afin de rendre au lecteur «l*e goût de la beauté*»[65]:

> *«Aristote l'a dit admirablement : supposons des hommes qui aient toujours habité sous terre dans de bonnes demeures bien éclairées, ornées de statues, de peintures, et fournies de tout ce que possèdent en abondance ceux qu'on appelle les heureux de ce monde ; supposons qu'ils ne puissent jamais aller sur terre, mais qu'ils sachent par la renommée, pour l'avoir entendu dire, qu'il y a une volonté divine, une puissance divine. Enfin, à ce moment donné, le sein de la terre s'ouvre, et de leurs retraites profondes, les voici qui peuvent sortir, et parviennent en ces lieux que nous habitons : soudain, ils voient la terre, les mers, le ciel ; ils connaissent les grands nuages majestueux et la force des vents, ils voient le soleil, en connaissent la grandeur, la beauté et aussi l'efficience, qui lui fait répandre la lumière diffuse du jour dans le ciel entier. Puis, quand la nuit obscurcit la terre, ils voient le ciel entier orné par les astres qui l'illuminent, la clarté changeante de la lune, tantôt croissante et tantôt décroissante; les levers et les couchers de tous ces astres, leurs cours immuables fixés de toute éternité ; voyant tout cela, assurément ils estimeraient qu'il y a des dieux, et que ces grandes choses sont leur œuvre.»*

Quelles différences constatons-nous entre ce développement et un mythe d'obédience pythagoricienne comme celui de la caverne ? La différence fondamentale est la suivante : le stade précédant la contemplation n'est plus décrit comme un enfer, un purgatoire, une damnation que l'homme devrait purger par sa propre existence ; il n'y a aucune référence à un péché originel, une faute à combler, une dette à rembourser aux dieux, au prix de la négation de son corps ou du sacrifice de quelques bœufs… Au contraire, dans cet état, les hommes vivent déjà dans l'opulence et la joie. Seulement, ils sont privés de la contemplation du Ciel et c'est la raison pour laquelle ils ne peuvent savoir que les Dieux existent, que toute la beauté du monde, c'est à eux qu'ils en sont redevables.

Cependant, un obstacle se dresse rapidement si l'on élit cette thèse. En effet, si les hommes vivent déjà dans l'opulence et le bonheur pourquoi auraient-ils besoin des Dieux[66] ? C'est que toute cette

opulence, ce bonheur, n'est en fait qu'artificiel, ce n'est qu'un apparat de bonheur, au pire de l'ostentation. Le vrai bonheur, le bonheur suprême qui sera l'objet des deux *Ethiques*, est de vivre en essayant d'atteindre la partie de son âme qui est en prise avec le divin et c'est d'ailleurs par cette démonstration qu'Aristote achèvera sa lettre[67]:

> *«Rien de divin ou de bienheureux n'appartient donc aux hommes, à part cette seule chose digne d'être prise au sérieux : ce qu'il y a en nous d'intelligence et de sagesse. En effet, parmi les choses qui sont nôtres, celle-là paraît être la seule immortelle, la seule divine.»*

Arrivés au terme de cette lecture du *Protreptique*, il convient de résumer ce que nous venons d'apprendre sur cette première conception du temps. Si l'on suit cette voie, c'est bien l'éternité qui serait antérieure à la temporalité humaine. Une connaissance de l'éternité serait nécessaire au gouvernement de l'âme pour que, quand celle-ci décide de se temporaliser singulièrement, elle soit conduite selon des règles bonnes, conduisant à la construction du Bien au sein de la Cité. Mais, il est surtout important de souligner qu'il existe un moment, un passage, un «rite» qui permet à l'homme de prendre conscience que c'est lui qui produit le temps. Dès lors, on peut avancer que les mythes platoniciens développés insistent sur un moment crucial où l'homme prendrait conscience que le temps n'est pas ce qui lui est extérieur, comme le pensent les autres hommes, mais qu'au contraire l'appropriation de celui-ci fait de lui un philosophe qui sait se gouverner par lui-même. Encore inscrit dans la tradition pythagoricienne et sous l'influence de la pensée tardive de Platon, qui était celle de toute l'Académie, Aristote admet donc qu'il est possible d'avoir accès à une contemplation immédiate ou initiale qui guiderait les pas de l'homme une fois pour toutes. Cette contemplation est celle du Ciel, seul lieu où réside depuis toujours une constante de temps, un cycle permanent dont le comportement du philosophe est le reflet. Mais le Ciel est également, pour le Stagirite, la métaphore la plus compatible avec la nature du divin. Imiter le Ciel c'est donc, de la même manière, imiter la nature de Dieu ; c'est avoir accès à la nature divine qui est en nous et que le sage se doit de copier pour atteindre l'*excellence* du bonheur, la vie la plus parfaite.

Voilà, compendieusement, ce que l'on peut dire de cette première conception du temps. Soulignons, afin de poser le premier jalon de notre problématique, que c'est cette conception temporelle initiatique qui rendra compte du temps circulaire. On tentera de situer son origine historique au sein de l'univers poétique et mythologique. Nous

verrons alors si cette vision temporelle a une source astronomique précise. Mais, avant tout, il convient de faire état de la deuxième conception du temps développée dans cette lettre. Il semble en effet que plusieurs passages peuvent nous incliner à penser qu'il existe d'autres conceptions sur le temps non réductibles à la vision initiatique mentionnée. Nous pensons que ces premières réflexions témoignent de l'ébauche d'une véritable pensée singulière du temps au sein de la philosophie aristotélicienne. C'est ce que nous proposons de monter maintenant en commentant quelques extraits de cette lettre.

b. *De la temporalité à l'éternité : de la sagesse dans la durée.*

La deuxième conception du temps développée dans cet écrit est celle qui place l'éternité au bout de la temporalité. L'éternité n'est plus ce qui déclenche une série, mais ce qui la ponctue, si l'on veut bien maintenir cette comparaison mathématique ; c'est son achèvement pour le dire sans comparaison. L'éternité est donc dans l'instant final qui achève l'ensemble du temps passé : c'est la question de la mort des humaines conditions. Nous avons là le terreau sur lequel le Stagirite viendra appuyer sa conception temporelle tout entière, conception qui sera ensuite nouée autour du concept d'entéléchie[68]. Or, cette conception n'est plus platonicienne dans la mesure où l'âme semble périr en même temps que le corps[69]. Par là, on doit comprendre que c'est la conception d'une vie après la mort qui est rejetée et avec elle la doctrine de la réincarnation. Que tout cela soit radicalement anti-platonicien, c'est ce que nous allons démontrer maintenant.

En premier lieu, Werner Jaeger nous dit à ce sujet[70]:

> *«A côté de l'opinion platonicienne selon laquelle l'âme se souvient de l'autre monde, il pose que l'âme se souvient de ce monde ci.»*

Aristote met donc fin au temps traditionnel, au temps cyclique, au temps de la métempsycose. Ce temps dans lequel les âmes sont prises, enlacées dans un cycle universel où elles ne sont que de passage dans un corps. C'est alors d'un temps de l'âme qui est corrélatif d'un temps du corps dont il sera question dans ce développement. L'âme est soumise au même temps que le corps. C'est pourquoi la sagesse ne

peut être atteinte qu'à la fin d'une vie humaine, à la fin de sa vie biologique humaine. Voilà une conception du temps que gardera Aristote, sa vie entière, c'est-à-dire jusqu'à la fin de sa vie. Nous avons là la première ébauche du concept d'entéléchie aristotélicien ; le premier essai d'un couplage entre l'âme et le corps, couplage que sa conception entéléchique ne cessera de nouer dans un essai philosophique qui frôlera la perfection[71]. Toutefois, si la figure du cercle du Ciel offrait d'emblée une continuité au temps platonicien, comme nous l'avons dégagé au sein du mythe de la caverne, comment le Stagirite va-t-il rétablir la continuité de celui-ci s'il abandonne cette analogie ? D'où pourra bien provenir la propriété de continuité nécessaire à la permanence tant du Ciel que des phénomènes physiques ? Comment ensuite rendre compte du continu temporel qu'est la *durée* des humaines conditions et plus encore de ses institutions ? Nous analyserons ces questions plus théoriquement dans notre prochain livre. Avant tout, rendons compte du temps général dont fait mention Aristote au sein de cet écrit. Essayons de saisir cette conception du temps au sein de son contexte historique, avant de la propulser dans le domaine théorique.

Le Stagirite admet d'abord qu'il y a un certain «processus» de perfectionnement dans les humaines conditions ? En effet, on constate que la vie humaine va de l'enfant sans lois pour guider ses actions à la sagesse qui est proche de la mort. Le temps serait-il le seul garant d'une telle évolution ? Voyons ce que nous dit le Stagirite. Sur l'enfant, il est avancé qu'il est dénué de sagesse, il reprend l'expression populaire[72]:

«…pas de couteau à un enfant !»

Les adultes sans culture sont, pour lui, comparables à des esclaves[73] qui ne font que faire des choix par imitation. Il reprend, toujours selon Werner Jaeger, un extrait d'un des papyri d'Oxyrhynque retrouvés en Egypte[74]:

> *«Tout comme un homme serait ridicule s'il était intellectuellement et moralement inférieur à ses esclaves, ainsi il nous faut penser qu'un homme est misérable si ses biens ont plus de valeur que lui-même… La satiété engendre la licence, dit le proverbe. La vulgarité jointe au pouvoir et aux biens engendre la folie.»*

Précisons que dans la *Constitution d'Athènes* Aristote prête à Solon la reprise de ce proverbe en le couplant davantage avec la sphère politique, ce qui semble plus conforme au sens initial qui se dégage ici de l'original[75]. Mais, dans sa missive, le sens littéral peut être

conservé ; les enfants sont bien le premier stade d'une évolution qui mène à la sagesse et dont la hiérarchie sociale doit refléter les strates. Le plus sage sera nécessairement le plus vieux et par conséquent il devra se situer en haut du pouvoir. Enfin, la vieillesse, même sans véritable culture, semble donner à l'homme une certaine autorité. Dans tous les cas, avance Aristote, si l'homme est proche de sa fin, il est nécessairement proche de son accomplissement et par voie de conséquence il doit y avoir quelque chose de Bien en lui. Il y aurait donc une certaine préséance du corps sur l'âme, au regard de ce qui est en train d'*advenir*, ce qui est aux antipodes de la conception platonicienne que nous avons développée peu avant. Voici comment Aristote nous fait part de son argumentation[76]:

> *«D'autre part, l'accomplissement naturel est ce qui s'accomplit naturellement en dernier lieu dans l'ordre de la genèse, quand la genèse s'effectue continûment. Aussi est-ce d'abord ce qui relève du corps humain qui arrive à l'accomplissement, puis c'est ce qui relève de l'âme (c'est-à-dire que l'accomplissement du meilleur vient toujours, en quelque sorte, au terme de la genèse). Donc l'âme vient après le corps, et ce qui, parmi les qualités de l'âme vient en dernier lieu est la sagesse. Car nous voyons que c'est naturellement la dernière chose à être engendrée chez les hommes. Et c'est pourquoi la vieillesse fait valoir ses droits sur ce seul bien.»*

Si l'on suit cette lettre littéralement, il faut considérer en premier lieu que la nature humaine suit une direction temporelle qui va de la naissance à la mort[77]. Cette temporalité est ensuite divisée en deux temps qui sont corrélatifs : le temps du corps et le temps de l'âme. C'est parce que ces temps sont pour ainsi dire «homogènes» que l'évolution de l'un entraîne l'évolution de l'autre ; c'est-à-dire qu'il est impossible que la sagesse, fin du temps de l'âme, soit au début du temps de la nature charnelle, dans l'enfance. De même, réciproquement, il est impossible que la fin du corps de l'homme ne s'accompagne pas d'une certaine sagesse ; il est impossible que l'homme vieux ait une âme d'enfant dépourvu de règles. Or, si l'évolution génétique de l'homme est naturelle, comment la sagesse culturelle aura-t-elle le loisir de se développer ? Si le temps est un critère nécessaire, il n'est aucunement suffisant[78]. L'âme se développe grâce à l'éducation, ce qui est la condition minimale de l'acquisition du bonheur, nous enseigne ici le Stagirite. Et, si l'animal acquiert rapidement une certaine autonomie vitale, l'homme, lui, doit multiplier les arts pour assurer sa subsistance de manière continue et jusqu'à son terme biologique[79]:

> «*Un exemple immédiat est celui des genèses : n'est-il pas vrai que certaines semences, en quelque terre qu'elles tombent, germent sans protection, alors que d'autres ont en outre besoin de l'art du cultivateur ? A peu près de la même façon aussi, certains animaux assument par eux-mêmes toute leur nature, alors que l'homme a besoin de beaucoup d'arts pour sa préservation, aussi bien lors de la genèse première, que, plus tard, pendant la nutrition.*»

Parmi les choses engendrées, le jeune Aristote distingue celles engendrées par nature et celles engendrées par un art qui toutes deux tendent vers un but, (quant à celles engendrées par le hasard, elles en sont dépourvues). La Nature tend vers un but supérieur à l'art humain puisque les arts se contentent d'être une simple imitation de la Nature[80]. C'est pourquoi l'homme, afin d'atteindre la fin ultime de l'éducation qui est la sagesse, doit multiplier les arts pour parvenir à sa pleine autonomie, comme les choses naturelles qui assurent leur propre subsistance[81]. Nous avons là la raison pour laquelle la philosophie ne peut être autre chose qu'une synthèse générale des autres arts. L'homme, pour être sûr de bien assumer la pleine *autarcie* de son âme, doit maîtriser l'art des arts particuliers : la philosophie. Une deuxième raison explique cela, c'est l'histoire elle-même de la philosophie, qui est le dernier art chronologiquement né à Athènes. La fin étant aussi l'accomplissement d'une chose, que la philosophie soit née après les autres arts, montre clairement que c'est l'art par excellence, l'accomplissement total des autres arts particuliers.

Nous voyons donc la conception temporelle du Stagirite se consolider et par là-même s'éloigner davantage de la pensée platonicienne. Le temps de l'âme est corrélatif du temps du corps. De là découle nécessairement l'idée selon laquelle il n'y a plus de temps cyclique en son sein. Ce sera, pour ainsi dire, le principe fondamental de l'édifice éthique du Stagirite. On doit saisir que tout cela n'est rendu possible que par la permanence du corps qui soutient la durée culturelle sur laquelle, nous le verrons, le caractère habituel (*éthos* : éthique) de l'homme pourra s'inscrire. Le tout étant enveloppé par le respect premier et fondamental de la vie humaine, laquelle s'inscrit dans la vie biologique plus globale où règnent également les animaux ou encore les végétaux[82]. De ce fait, on peut comprendre que le Stagirite fasse entrer les humaines conditions dans un intervalle entre naissance et mort, ce sera la durée propre d'une éthique possible. Mais, plus encore, c'est la fin qui va ordonner le déroulement d'une série temporelle. Ceci est valable pour le temps de l'homme, en relation avec son corps, mais aussi pour l'histoire, comme le montre le statut

de la philosophie lui-même. Ce qui est le plus parfait est nécessairement à la fin, c'est pourquoi la philosophie est incontestablement l'art par excellence. En somme, la «fin» est l'accomplissement de toute chose, c'est le point initial qui peut nous faire comprendre que, si cette philosophie est une défense de la continuité temporelle qui culminera dans le concept d'*habitude* au sein de son *Ethique*, l'analyse de cette «fin», qui ordonne toute cette temporalité, nous replongera de nouveau dans l'éternité...[83] Si, au sens étymologique, le terme grec «entéléchie» (*en-tel-echia*) signifie en français «ce qui possède la fin», reste que ce sens sera impossible à déterminer si nous ne savons pas de quelle «fin» (*télos*) Aristote s'est fait le défenseur. L'analyse de la conception temporelle du Stagirite ne peut donc faire l'économie d'une compréhension fondamentale du concept d'entéléchie et cette conception elle-même sera nécessairement suspendue à des considérations finales. Compte tenu de l'ampleur de cette problématique, nous tenterons de poser quelques garde-fous en encadrant cette dernière par une analyse historique. C'est précisément ce qui justifie le travail présenté au sein de cet ouvrage. Pourquoi ne pas analyser d'emblée les concepts aristotéliciens ? Parce qu'avant tout Aristote était un grand témoin de son époque et un grand historien. L'ensemble de ses concepts est donc toujours porteur de dimensions historiques et sociologiques profondes. Passer outre ces dimensions, ce serait condamner son travail à la logique, à la connotation. Or, Aristote, comme l'ont souligné la plupart des commentateurs, est un philosophe réaliste. Il convient donc de «réaliser» son concept de temps, ou pour le dire comme les linguistes modernes, de le «dénoter» au sein de son univers.

Mais revenons désormais à la problématique que nous avons souhaité développer autour de ce texte. Nous avons dégagé une conception du temps radicalement différente de celle présentée dans la première partie. Le temps de l'âme du philosophe n'est plus déclenché par une connaissance antérieure, par une certaine vision de l'éternité, mais bien au contraire, l'éternité semble au bout de la course des humaines conditions. Le tout et l'achèvement temporel sont consubstantiels. C'est pourquoi la vision d'une certaine totalité, le Bien qui est corrélatif au bonheur et à la sagesse suprême, ne pourrait être acquise qu'après un long cheminement dans le temps humain. La véritable sagesse est donc nécessairement consubstantielle avec la vieillesse. Toutefois, reste que l'on est en droit de se poser les questions

suivantes : comment ordonner cette fin par rapport au mouvement continu du temps ? Comment penser le concept d'entéléchie au regard des humaines conditions ? Plus encore, l'âme humaine est-elle engagée dans le temps ? Existe-t-il un devenir de l'homme dans le monde dans lequel il s'inscrit ? Peut-on véritablement parler d'un futur abstrait, comme s'il existait une sorte *d'Âme du monde* ? En d'autres termes, comment Aristote, à partir des prémisses posées dans ce *Protreptique*, va-t-il rendre compte du temps et en particulier de sa continuité ?

Dans la partie qui va suivre, nous proposons de venir expliciter la division que nous avons utilisée afin de rendre compte de ce commentaire. Il y aurait un temps qui serait de l'ordre de l'initiation et dont Platon serait le défenseur. Ce temps serait circulaire, comme l'est la marche des astres sur leur orbe. C'est la notion de circularité du temps qui en garantirait la permanence, c'est-à-dire la continuité. D'un autre côté, Aristote serait le premier philosophe à modéliser une conception du temps strictement philosophique. Si c'est bien le cas, peut-on déterminer les sources qui seront au fondement de son analyse ? Quels sont véritablement les emprunts effectués par le Stagirite afin d'arriver à une telle modélisation du concept de temps ? Son intuition est-elle philosophique, théologique ou encore poétique ? Nous tenterons, en premier lieu, de donner corps au temps grec lui-même par le truchement d'une approche historico-sociologique afin de déterminer les sources aristotéliciennes. En cela, nous ne ferons que reprendre la méthodologie proposée par Pierre-Maxime Schuhl qui avançait[84]:

> *«Pour donner sa vraie valeur à la pensée des philosophes d'un pays et d'une époque déterminée, il faudrait d'abord pouvoir la situer par rapport aux périodes précédentes, la replonger dans les milieux sociaux au sein desquels elle se développa.»*

Soulignons que la méthode *historico-sociologique*, telle que la développera Pierre-Maxime Schuhl, ne doit pas être confondue avec la méthode *historico-comparative* en usage au sein de la philologie et sur les cendres de laquelle le linguiste Ferdinand de Saussure viendra asseoir la linguistique moderne. Loin de constituer un *déterminisme* conceptuel, cette méthode ne fait que lever le voile sur les *conditionnements* qui pèsent sur la marche conceptuelle tout en lui offrant ses conditions *a priori* d'existence [85].

Nous aborderons d'abord les conceptions temporelles des poètes épiques et tragiques. Ensuite, nous analyserons le temps circulaire au sein de la mythologie d'Hésiode et dans la théophanie orphique. Enfin, nous quitterons le temps circulaire en abordant l'héritage ionien de la pensée du Stagirite. L'approche platonicienne du temps ne sera pas négligée au sein de cet essai, pour autant que nous réussirons à la libérer des pensées mythologiques auxquelles elle semble enchaînée de manière irréversible. Nous verrons alors le temps aristotélicien se dégager de manière progressive de son environnement culturel et de son héritage historique, avant de l'analyser de manière plus analytique dans notre prochain livre. Cependant, n'engageons pas de manière trop hâtive de divisions entre histoire et modélisation philosophique, dans la mesure où nous verrons que la plupart des questions que nous soulèverons au sein de cette approche historico-sociologique se retrouveront au niveau philosophique et métaphysique. La métaphysique tend toujours à rebours conceptuel vers le réel. C'est la raison pour laquelle, par exemple, le Stagirite sera aussi passionné, au niveau éthique, par les proverbes… Plus logiquement, notre approche historico-sociologique offrira un cadre de réflexion à notre problématique. Elle procurera une sorte de somme des possibles qu'il nous reviendra de réduire afin d'isoler, à la manière de l'approche scientifique, le concept visé : le concept d'entéléchie. Répétons-le, le concept d'entéléchie est le noyau dur de la conception temporelle de cette philosophie, il en est le soleil pour prendre une métaphore héliocentrique, la terre à suivre d'autres modèles…
Après avoir enraciné notre problématique dans le corpus, en commentant le premier texte du Stagirite qu'est le *Protreptique*, envisageons désormais l'introduction de cette dernière au sein de son environnement sociologique et historique. Ce faisant, nous mentionnerons plusieurs textes aristotéliciens mineurs dont les témoignages historiques seront autant de bornes qui baliseront notre parcours philosophique.

II. LE TEMPS DANS LA POESIE GRECQUE TRAGIQUE & DANS LA POESIE EPIQUE D'HOMERE.

LE TEMPS CIRCULAIRE INTROUVABLE.

«…avec la Grèce, nous atteignons un des points où a été brisé le cercle dont l'humanité est si souvent prisonnière.»
Pierre-Maxime SCHUHL[86]

Que la Grèce archaïque et classique ait défendu une conception circulaire du temps, voilà la *doxa* qui a été véhiculée par tous les philosophes au moins germaniques. S'autorisant soit de Platon, soit des pré-platoniciens, l'ensemble de ces penseurs aura, jusqu'à ce siècle, pour des raisons qui demeurent obscures, maintenu que le temps de la tradition grecque était bien circulaire. Seul le philosophe Emmanuel Kant, en maintenant le temps dans la stricte raison, ne sera pas tombé dans cet écueil. Seul peut-être également Soren Aabye Kierkegaard, en retournant au fondement du christianisme, aura échappé à cette thèse des plus surprenantes[87]. En revanche, il n'en ira pas de même pour les successeurs d'Emmanuel Kant, pour G.W.F Hegel avec les phases circulaires de sa *Phénoménologie de l'Esprit*[88], pour F. Nietzsche avec la mise en place de son mythe de *l'éternel retour*[89] et enfin pour M. Heidegger avec la circularité de son concept de *Dasein*[90]. Il existe bien depuis la mise en place de l'idéologie allemande, une thèse fondamentale sur le temps, thèse consistant à avancer que le temps grec était circulaire. Et c'est bien grâce à ce retour à l'idéal grec que la preuve même de cette circularité peut être administrée. Ces philosophies, sous couvert de nouveauté conceptuelle, ne feront en fait que replonger le temps dans une mythologie de type platonicien. Ce travail n'étant pas une étude sur la philosophie allemande, nous nous contenterons de faire remarquer que cette conception circulaire du temps, que l'on croit issue de la tradition grecque, ou que l'on projette sur cette tradition pour des raisons religieuses ou idéologiques, est vraiment le point initial d'une conception qui rendra toute conciliation impossible avec la raison, raison qui, elle, envisage toujours, comme le montrera si bien Emmanuel Kant, dans sa *Critique de la Raison Pure*, la succession[91].
La rationalité d'Emmanuel Kant s'oppose à l'idéologie germanique. Il convient donc de faire retour aux sources grecques afin de s'éloigner définitivement de l'idéologie germanique véhiculée par G.W.F Hegel, F. Nietzsche et surtout Martin Heidegger.
Nous poserons donc le questionnement qui suit : le temps grec était-il circulaire ? Nous n'aurons pas la prétention de donner une réponse définitive à cette question. Toutefois, si les quelques développements

qui vont suivre peuvent donner un petit éclairage et sont susceptibles d'offrir quelques linéaments rationnels à la notion même, nous estimerons avoir bien préparé ce que nous n'allons aucunement aborder dans la suite de notre travail, c'est-à-dire la conception religieuse de la circularité du temps. De plus, nous n'administrerons la preuve rationnelle de cette illusion que dans la partie théorique, au regard du commentaire de la *Physique* d'Aristote. Il s'agira alors de montrer, à suivre les développements aristotéliciens, que si une conception céleste peut être circulaire dans la mesure où le Ciel est dénué de conscience, une telle conception est impossible afin de rendre compte du temps humain puisque la conscience humaine ne peut admettre qu'un instant du futur passe par le présent pour rejoindre le passé (ou inversement) et ainsi former un cercle ou un cycle ; sans quoi il faudrait considérer qu'il existe deux instants co-présents, ce qui est impossible[92]. L'analogie au temps du Ciel (*Ouranos*), pour rendre compte du mouvement du temps de l'âme, serait donc une illusion dangereuse afin d'envisager la nature des humaines conditions. Mais laissons la théorie, laissons pour l'heure cet argument parménidien et faisons état de la tradition philosophique. Le temps de la tradition grecque était-il circulaire ou bien sommes-nous en présence d'une *illusion transcendantale* qui aurait été alimentée par les religions, par le truchement des doctrines de l'*émanation* ? Voyons, en premier lieu, ce qu'il en est dans le registre poétique en abordant brièvement les auteurs tragiques et l'œuvre d'Homère.

a. Du destin ou la poésie tragique comme technique de voilement du temps.

A ce sujet, le premier soupçon se retrouve sous la plume de l'helléniste Jacqueline de Romilly qui avance, dans un ouvrage de référence *Le temps dans la tragédie grecque*, qu'il conviendrait de poser des réserves à propos de ce pont-aux-ânes de la philosophie universitaire[93]:

> *«On admet en général que les anciens Grecs s'attachaient plus à ce qui reste qu'à ce qui change, à la permanence qu'à l'évolution. On leur a prêté volontiers des doctrines comme celles du temps cyclique et de l'éternel retour. En cela, on a fort exagéré. Mais il est vrai qu'ils aimaient l'idée d'un cosmos, d'un univers en ordre, dans lequel le temps présiderait à des alternances régulières plutôt qu'à un progrès ouvert ou à de perpétuelles transformations. Le temps pour eux*

> *constituait plutôt une menace: ce n'était pas une évolution où l'on souhaitait de s'insérer.»*

Jacqueline de Romilly, afin d'appuyer cette thèse, passe en revue les œuvres des poètes tragiques (Eschyle, Euripide, Sophocle). Et, *de facto*, émerge rapidement un étrange constat, le temps semble complètement absent des productions poétiques. Ni divin, ni objectif et encore moins sacral, le temps semble être une notion flottante, à laquelle pourtant chaque poète s'évertue à donner une parure. Madame de Romilly, forte de ce constat, avance alors[94]:

> *«Le temps n'existait pas dans la tradition grecque. Les poètes orphiques ont peut-être été les premiers à lui faire sa place. Mais, dans les œuvres littéraires qui nous ont été conservées, on voit que chacun, au fur et à mesure que l'importance du temps se découvre et s'accroît, est amené à lui prêter des traits de plus en plus personnels et vivants.»*

Qu'il y ait eu une influence orphique sur la modélisation grecque de la temporalité, voilà ce que nous analyserons, de manière plus approfondie, peu après. En revanche, que tous les poètes tragiques aient développé une certaine conception du temps subjective, singulière, propre au sujet, voilà ce sur quoi nous voulons donner quelques précisions. Il semble bien, en effet, au regard des œuvres conservées[95], qu'aucun de ces aèdes n'aurait développé une conception objective et encore moins circulaire de ce dernier, qu'aucun ne se serait taillé *la part du lion*[96] dans cette histoire. Voici, en guise d'ouverture, quelques morceaux de cette formidable mosaïque intersubjective faisant état du temps conté par les aèdes tragiques. Sophocle avance, en premier lieu, dans sa pièce *Electre*, que[97]:

> *«Le temps est le Dieu qui aplanit tout.»*

Et, dans sa pièce *Ajax*[98]:

> *«Le temps immense, infini, fait naître toutes les choses encore cachées, et quand elles ont paru à la lumière, il les voile en lui-même…La voûte obscure de la nuit recule devant le jour…Le sommeil qui s'empare de tous les êtres délie ceux qui sont enchaînés.»*

Et, un peu plus loin, toujours dans cette même pièce *Ajax*[99]:

> *«Le temps étendu et innombrable donne force à ce qui se cachait, et éteint ce qui brillait.»*

De son côté, Euripide, le poète que l'on dit le plus tragique, avance qu'il est «*né de personne*», dans sa pièce *Béllérophon*[100], qu'il est «*le père des jours*», dans ses *Suppliantes*[101] et le compare enfin, dans *Héraclès,* à [102]:

> *«un flot au cours perpétuel.»*

Mais, ce poète admet également, si l'on en juge par ce fragment, que :

> *«Le temps est incapable de préserver nos espérances : sa tâche accomplie, il s'envole.»*

Enfin, on lui attribue encore ce dernier fragment[103]:

> *«Sans se lasser, le Temps, dans une évolution ininterrompue poursuit son cours éternel, s'engendrant lui-même.»*

Pindare, quant à lui, admet qu'il est le «*Père de toutes choses*»[104] et il lui attribue surtout cette fonction importante, le temps serait, je cite[105]:

> *«…le témoin de l'authentique vérité.»*

Solon, qui était également un grand poète, compte sur lui de la même manière pour, je cite : *«…révéler la vérité.»*

Enfin, Théognis déclare, dans la même fibre, que la nature du temps[106]:

> *«fait la lumière.»*

Qu'est-ce à dire ? Simplement que chaque poète prend sa part du temps qui lui est propre et tente de lui donner une définition qui convient à la situation du récit. Le temps semble *in situ*, adapté aux personnages et arrive au moment opportun (*kairos*). Pour user d'un terme latin, on dira que ce temps est le *tempus* des hommes, c'est un temps singulier. C'est ce que nous dit si bien Marcel Conche, en venant préciser la nature du temps grec[107]:

> *«Voilà ce que signifie le temps pour ce qui est «dans» le temps : n'avoir qu'une durée de vie limitée, une part de temps. Or, c'est là aussi ce que la notion de «destin», μοιρα (d'un mot qui signifie «part» et de μειρομαι, obtenir en partage), a signifié originellement pour les Grecs : que chacun n'a qu'une part -limitée- de vie, une part de temps.»*

En somme, il semblerait qu'il ne soit pas possible de théoriser le temps, de l'objectiver[108] et, plus encore, cette conception objective circulaire serait ignorée de la tragédie grecque, comme de l'épopée et par extension de la *doxa* grecque. Le temps semble être consigné dans la subjectivité, du moins reste-t-il enveloppé dans l'action d'un sujet *in situ* ; c'est un *tempus* singulier.

D'ailleurs, on peut encore revenir à la *Poétique* d'Aristote qui donne une confirmation satisfaisante à cette prise de position. On est véritablement surpris de constater qu'Aristote ne parle en aucune manière du temps dans cet ouvrage. Il n'y a rien à rechercher dans sa *Poétique* qui soit, de près ou de loin, en rapport avec cette notion. Nous sommes en présence d'une analytique sémantique qui ne laisse nulle place au temps. Si l'on admet, avec le Stagirite, que le but de la poésie est bien le plaisir, on comprendra aisément que le temps n'a

rien à faire dans ces histoires[109]. Le plaisir n'est jamais suspendu, il est de l'ordre de l'instant et est distribué dans l'espace, spatialité du théâtre qui nie la temporalité du livre[110]. C'est du reste pour cette raison qu'une tragédie se doit de se maintenir dans le cadre d'une seule «*révolution du soleil*[111]», sans quoi elle ne pourrait être scénarisée. Précisons que cette seule occurrence du temps, dans ce traité, ne sert en fait qu'à séparer le genre tragique du genre épique, lequel ne possède pas de contrainte spatiale et donc de borne temporelle, comme l'avance Victor Goldschmidt[112]:

> *«La fameuse indication (négligée dans toute la suite du traité) sur la révolution du soleil ne prétend pas décrire la temporalité tragique qui a ses mesures propres et dépendantes de l'unité de l'action (…); elle sert simplement à distinguer l' «étendue» de la tragédie de celle du poème épique.»*

Dans la *Poétique,* le temps semble donc constamment rapporté à l'espace par l'entremise de l'action qui est pour Aristote le moteur du genre poétique. On pourrait également avancer que le Stagirite a traité du genre poétique en méconnaissant cette activité, n'en retenant que l'aspect technique et négligeant par là même sa dimension interne véritable[113]. Cependant, ce serait ignorer que lui-même a composé nombre de poèmes[114] et qu'il a consacré au moins cinq ouvrages à ce genre : le dialogue *Sur les Poètes*, les *Difficultés homériques*, les *Victoires aux Dionysies*, les *Didascalies* et le recueil *Sur les Tragédies*[115]. Plus théoriquement, nous allons appuyer notre prise de position sur un jugement d'autorité, celui de Victor Goldschmidt qui, lui, a consacré un ouvrage d'une rare qualité à ce sujet. Que le temps objectif soit absent de la structuration du récit de l'acte poétique, que nous soyons dans le registre de l'épopée, de la tragédie ou de la comédie, voilà ce que le Stagirite avait constaté et voilà comment Victor Goldschmidt nous fait part de cet état de fait surprenant[116]:

> *«A partir de là, on pourrait, pour finir, s'interroger sur le rôle du temps dans la Poétique. – Il a été dit très justement qu'*[117]*«Aristote ne donne aucun fondement métaphysique pour le temps dans la poésie (…). Le traitement du temps dans la Physique (IV, 10-14) n'a pas de relation assignable avec notre problème». On admettra donc que le traité ne saurait fournir que des éléments d'une réponse à une question qui n'y est jamais posée comme telle.»*

Nous appuyons l'autorité de notre jugement sur ce travail qui, lui-même, trouve une autre autorité dans les travaux d'Else, ce par quoi l'on comprendra que la conviction semble toujours le produit d'un accord collégial. On est unanime à reconnaître que le temps est absent de ce texte, unanimité qui doit donc faire office de démonstration, du

moins croyons-nous que cela suffira pour emporter une certaine conviction[118]. De plus, au sein de ce registre poétique, nous nous refusons à toute démonstration, afin de respecter le matériau sur lequel nous exerçons notre activité. Ceci précisé, ajoutons qu'à la fin de son livre remarquable sur le temps physique et poétique chez le Stagirite, Victor Goldschmidt achoppe véritablement sur cette question. Comment est-il possible que la catégorie du temps, si importante pour Aristote, notamment pour comprendre sa *Physique*, soit absente de la littérature ? Comment la poésie, ce genre si proche de l'être, cette écriture même de l'être qui se dit, pouvait-elle ignorer cette dimension ? On ne sera alors pas surpris que ce philosophe fasse le même constat que celui posé par Jacqueline de Romilly, concernant le temps en général et le temps circulaire en particulier. Il n'existe pas de temps objectif au sein de la pensée grecque et pas davantage de temps circulaire, si l'on en juge par le genre tragique[119]:

> *«On voit assez, enfin, qu'il n'y a rien ici qui puisse fortifier le lieu commun selon lequel les Anciens n'auraient connu qu'un «temps cyclique». Aussi bien n'est-ce pas le cercle qui s'oppose au temps physique, mais ce tout qu'Aristote situe hors du temps, qu'il n'a pas rattaché explicitement à la durée infinie dont jouissent les êtres éternels, mais que Plotin appellera éternité. Que ce terme soit repris dans la théorie hégélienne du temps pourrait attester qu'il ne s'agit pas ici d'archéologie.»*

Que dire de plus ? Si ce n'est que cette assertion rend manifeste le questionnement que nous tentons d'animer dans le présent développement. Premièrement, admettons qu'il n'existe aucune conception dans la poésie tragique grecque qui viendrait soutenir que le temps serait circulaire. Deuxièmement, prenons acte que si nous voulons nous arrêter sur le temps dans la culture grecque, il ne s'agit pas, comme l'énonce si bien Victor Goldschmidt, «*d'une entreprise archéologique*». On comprend aisément que le genre poétique maintenant la subjectivité du temps permettait à chacun de prendre la *part de temps* qui lui revenait. Le temps serait donc *subjectif,* précisément en suivant ce souhait, toujours manifesté les poètes, de ne pas voler la parole de l'autre, de ne pas lui ôter son temps *propre*, de rendre la *part de temps* à chaque homme. Il n'y aurait aucun modèle théorique du temps dans la poésie grecque dans la mesure où cela ferait partie du bain culturel grec lui-même. Il ne semblait exister aucun temps objectif à cette période, du moins tel que nous l'envisageons aujourd'hui.

Il convient alors de souligner que, si l'on admet l'existence d'un temps dans la poésie grecque, ce n'est le fait que d'une projection de nos conceptions actuelles sur ce genre ; la plus grande méprise demeurant la confusion entre le monothéisme occidental et le polythéisme grec. En effet, au sein de la conception religieuse grecque, polythéiste, chaque sujet aurait son temps propre scandé par le cycle de la nature ; chacun aurait donc la liberté d'avoir sa propre conception du temps, sommaire certes, mais bien en adéquation avec sa vie singulière. En revanche, le monothéisme implique que l'ensemble des *tempera* des sujets soit soumis à un temps objectif : un *Chronos* divin[120]. Olivier Boulnois, venant introduire les fameuses *Sentences* canoniques de Pierre Lombard, reprend cette assertion de ce moine médiéval au terme de son noviciat, assertion rendant compte du couplage entre le Dieu chrétien et un temps objectif. Dieu est présenté comme noué au temps, de sorte qu'il en châtre l'ensemble de ses attributs et qu'il retient tout devenir[121]:

> *«Dans le sein de sagesse, il enferme, fixe et retient perpétuellement tous les temps, passé, présent, futur, sans subir l'avènement de rien de nouveau ni le passage de rien de passé.»*

Le kronos divin du christianisme implique donc que l'ensemble des *tempera* singuliers des hommes y soit soumis et la construction d'un temps objectif, pour en rendre compte, deviendra inévitable (horloge, calendriers des saints, sonnerie de cloche). Afin de masquer ce polythéisme grec, Hegel appuiera son Dieu chrétien sur la figure de Cronos, reprenant l'essai de fusion opéré entre monothéisme et polythéisme par les néo-platoniciens[122]. Il semble que ce travail d'unification commence dès Cicéron (-106,-43), avec ses recherches sur Saturne, en rapport avec le Cronos hésiodique et le chronos temporel[123]. Notons, enfin, que le terme de polythéisme semble une création de Philon d'Alexandrie (- 13, + 54) et que les latins ne semblent pas avoir cru que les Grecs étaient polythéistes. Sénèque (-55, + 39), par exemple, prétend que ce sont des *sornettes*[124]. Cependant, si cela est bien le cas, alors comment auraient-ils pu lire et comprendre ne serait-ce que l'œuvre d'Homère et plus spécifiquement, ici, la poésie tragique ? Ces premières précisions nous permettent de ne pas projeter sur cette étude notre propre conception du temps qui n'est en aucune manière compatible avec la vision grecque. A suivre le temps dans la tragédie grecque, rien ne vient encore alimenter l'hypothèse d'un temps objectif, comparable à celui

qui sera adopté par le christianisme, et encore moins que ce temps serait de nature circulaire.

Une seule notion est venue éclaircir notre problématique, celle de destinée *moira* qui semble entretenir des rapports ténus avec le genre tragique. En fait, si la notion de temps semble être absente de la tragédie, c'est qu'elle ne s'est pas encore dégagée d'une notion de laquelle elle émergera, la notion de destin ; du moins est-ce qu'Eschyle défend dans son *Prométhée enchaîné*[125]:

> *«- Coryphée -: j'ai bon espoir qu'un jour, dégagé de ces liens, tu pourras avec Zeus traiter d'égal à égal.*
> *- Prométhée - : Non. Pour cela, l'heure fixée par la Destinée qui tout achève (Moira télesphoros) n'est pas encore arrivée. Ce n'est qu'après avoir ployé sous mille douleurs que je m'évaderai de ces liens. L'adresse est de beaucoup la plus faible en face de Nécessité.*
> *- Coryphée - : Que gouverne nécessité ?*
> *- Prométhée - : Les trois Destinées et les Erinyes à l'implacable mémoire.»*

Au niveau politique, ne pas prendre *la part* de temps d'un autre homme serait ce premier acte de partage qui rend possible la vie en commun : l'*isonomie* qui est au fondement de la démocratie athénienne. Le temps ne semble pouvoir se déployer que lorsque l'homme a pris sa *part de destin* et qu'il la met en relation avec d'autres parts de destin afin de tenter de vivre en commun. Toutefois, cette approche nous semble encore manquer de cohérence. Si le temps est caché aux hommes, voilé qu'il est par les Dieux, nous ne voyons pas comment une destinée commune pourrait être partagée ? Il doit bien y avoir un temps qui se manifeste quelque part au sein de la tragédie afin que les acteurs partagent une communauté de destin… Certes, il existe bien des péripéties au sein de la tragédie qui dévoilent l'existence d'un temps, mais il semble que le propre de la tragédie soit encore et toujours de le masquer. C'est en venant exposer sa conception des péripéties secrètes que Françoise Létoublon retrouve un temps possible dans les tragédies d'Eschyle. Analysant le *Prométhée enchaîné*, elle nous fait part de ce temps caché, de ce temps secret[126]:

> *«Cette péripétie, impliquant la maîtrise du temps futur par Prométhée dans l'économie dramatique de la pièce, met en évidence la profondeur de ce thème de la pièce, il s'agit de la mention du Secret que détient Prométhée, du Nom de la personne qui dans l'avenir peut détrôner Zeus, l'action d'un autre peut mettre fin un jour fin à ce pouvoir. La révélation du nom de cet autre peut donner à Zeus le moyen d'éviter cette issue, et l'arme de Prométhée qui lui donne la*

maîtrise du temps, c'est ce nom caché, ce silence qui tient le futur en réserve (515-525).»

Si le temps est voilé, c'est qu'une partie de celui-ci ne peut être révélé à l'homme, il s'agit du futur. Le futur appartenant aux dieux, le temps devra rester caché. Il n'y a de destin que si le temps appartient à une autre sphère que celle de l'homme : le registre des dieux. Néanmoins, le silence, le mutisme, ne sont-ils que les seules manières de maintenir le temps voilé ? Pas tout à fait. Il y a bien un temps qui se terre dans la tragédie mais ce dernier, décidément, n'arrive pas à s'imposer sur la scène du monde des humaines conditions. Néanmoins, les modes du voilement sont également les modes du dévoilement et l'on ne saurait s'en tenir au nominalisme comme seul accès au temps révélé aux hommes. Ce n'est qu'après la lecture de l'ouvrage de Jules Vuillemin, intitulé *Eléments de poétique,* que nous avons pu entrevoir cette possibilité d'accès au temps tragique[127]. Si les conceptions du temps tragique sont embryonnaires, elles doivent nécessairement se retrouver dans l'infiniment petit, dans l'analyse des signes. Sans revenir à la doctrine médiévale des *signatures* chère à Michel Foucault, Jules Vuillemin avance, en prenant appui notamment sur un passage d'*Electre* d'Euripide («*Quel signe as-tu vu, demande-t-elle au Vieillard, auquel je puisse croire ?*»), que le signe qui est de trois sortes (naturel, convenu ou arbitraire[128]) permet la reconnaissance des hommes entre eux et nous ajouterons également qu'il leur permet de prendre conscience de leur appartenance à une communauté de destin. Si le signe naturel (une cicatrice par exemple) permet la reconnaissance physique, les signes convenus et arbitraires permettent les reconnaissances culturelles[129]. C'est par les signes que les dieux s'adressent aux hommes et c'est par la lecture de ces derniers que les hommes peuvent convenir d'un temps commun, d'une communauté de destin. Dès lors, c'est par le temps collégial tiré de la communauté que les temps singuliers pourraient se projeter dans le futur. Dans la tragédie grecque, le futur, le temps, sont toujours à envisager à travers la catégorie de l'Autre. Si l'autre est là, c'est qu'indéniablement je suis dans un temps quelconque.

Enfin, ce serait tout bonnement se substituer au savoir des dieux que d'entreprendre de qualifier le temps tragique. Dans la mesure où seuls les dieux ont la maîtrise du temps, on ne peut en aucun manière savoir si ce temps était linéaire ou circulaire. Ceci ne signifie nullement que le temps et le futur ne puissent être conceptualisés. Aristote aura

même la prétention cachée d'en faire une science, tout du moins est-ce que nous révèle un passage de son *De mémoria et Reminiscentia*[130]:

> *«Le futur ne peut pas faire l'objet du souvenir, il est plutôt objet d'opinion et d'attente (il pourrait exister une science de l'attente, comme il en existe une, suivant certain, de la divination).»*

Cela signifie simplement que l'objet de la tragédie grecque est de voiler techniquement le temps aux hommes. A défaut d'une science de l'attente, l'on doit bien avouer que les poètes tragiques maîtrisaient une technique de l'attente, laquelle n'était rendue possible que par un voilement initial du temps. «*…tous les éléments d'une tragédie complexe figurent en puissance.*», répétera également Jules Vuillemin[131]. Ce n'est donc nullement au sein de ce genre qu'une quelconque conception rationnelle du temps pourrait être retrouvée. Il est encore moins probable d'y débusquer un temps circulaire dans la mesure où ce genre a pour office, répétons-le une dernière fois, de voiler le temps. Seuls les dieux connaissent le devenir et c'est à partir de cette connaissance initiale qu'il leur revient ensuite de redéployer le cours des destinées humaines, le plus souvent par l'intermédiaire du chœur. Dans ce cadre tragique, on est donc loin de reconnaître avec Xénophane[132]:

> *«Les dieux ne révèlent pas toutes choses aux hommes dès le commencement, mais ceux-ci en cherchant tout au long du temps, parviennent à découvrir le meilleur.»*

Abordons désormais la poésie épique d'Homère afin d'analyser ce qu'il en est du temps circulaire, dont nous avons noté ici l'absence.

b. Du héros ou la poésie épique comme technique de dévoilement du temps.

En premier lieu, pour la poésie épique d'Homère, force est de constater qu'une conception du temps objective et analytique est tout bonnement absente, aussi bien dans l'*Iliade* que dans l'*Odyssée*. La conception mythique se passe du temps dans la mesure où elle doit être *in illo tempore*, conformément au schème posé par Mircéa Eliade[133]:

> *«Comme Moses Finley, grand connaisseur de la société d'Ithaque et du monde homérique, l'a observé en son temps, il n'est rien qui ait une dimension historique dans les poèmes. Tout est « intemporel (timeless), comme dans les fables où tout arrive «une fois pour toutes» (once upon a time). Même les personnages lorsqu'ils se retrouvent à*

> *vingt années de distance, Ulysse et Pénélope sont les mêmes, au physique comme dans leurs sentiments.»*

Précisons que l'*Odyssée* est un récit épique que l'on attribue généralement à Homère**.** Un problème se pose pourtant à ce sujet. On sait désormais que l'expédition des Achéens et des Eoliens contre Troie est une expédition réelle que l'on peut situer dans l'intervalle (-1193/-1184)[134]. Or, nous savons aussi qu'Homère est un aède qui a réellement existé et qui vécut au VIIIe siècle. Il y a donc plus de cinq siècles entre le périple réel et sa narration faite par Homère. On peut donc émettre l'hypothèse que, pendant plus de cinq siècles, ce récit a été transmis oralement par de multiples aèdes, en des versions toutes différentes, avant qu'Homère en donne la meilleure mouture orale. Ensuite, la version homérique a dû s'imposer et cela toujours par la voie orale puisque Homère n'a écrit ni l'*Iliade*, ni l'*Odyssée*. La première édition des poèmes homériques a été commandée par le tyran Pisistrate (-600,-528). On sait qu'avec l'aide de son fils Hipparque, Pisistrate créa une commission qui aura pour tâche de consigner par écrit les vers d'Homère. Une première édition sera alors constituée et conservée dans la première bibliothèque publique d'Athènes. Ensuite, on trouve d'autres versions assez disparates sous forme de papyri dans la grande bibliothèque d'Alexandrie, là où les poètes grecs s'exileront au temps d'Aristote, chassés qu'ils avaient été d'Athènes par l'idéologue Platon[135]. Enfin, ce récit servira de livre de lecture pour l'ensemble des petits Athéniens et ensuite pour l'ensemble des Grecs; ce qui avait fait dire fort justement à G.W.F Hegel, après Thucydide[136]:

> *«Homère est l'élément où vit le monde grec, comme l'homme dans l'air.»*

Ce qui est une reprise poétique de la fameuse sentence de Platon[137]:

> *«Homère doit être considéré comme le Prince de la tragédie.»*

Que nous fassions une part *belle* à l'œuvre d'Homère, dans notre tentative de compréhension du temps grec, s'autorise donc de ce qui précède. Que cet héritage soit ensuite assimilé par la théorie aristotélicienne du temps, voilà ce que nous ne verrons qu'à la fin de ce développement.

Avant tout, abordons la structure du récit. Le mythe de l'odyssée (qui comprend le départ d'Ulysse d'Ithaque avant d'atteindre Troie) dont l'*Iliade* et l'*Odyssée* font le récit, ne rend en fait compte que du retour d'Ulysse en son pays. Il n'existe aucun récit de l'aller vers Troie, de cette formidable ligue qui serait partie de la péninsule du Péloponnèse pour atteindre les rives de la ville de Troie ; seules quelques bribes de

récits se retrouvant dans la narration du retour. Pourquoi Homère a-t-il omis, ou a-t-il jugé non nécessaire de chanter le voyage de l'aller vers Troie ? C'est ce qui nous laisse saisir qu'il s'agit bien d'un récit mythique de l'éternel retour, un *nostos (νόστος)*, conformément à la forme archaïque dégagée par Mircéa Eliade. Et, encore une fois, l'éternel retour n'est pas de forme circulaire, dans la mesure où le parcours que fait le navire d'Ulysse, comme celui des Argonautes[138] du reste, dans le bassin méditerranéen, pour imaginaire qu'il soit, ne ressemble en rien à un rond dans l'eau. Ce mythe de l'éternel retour est donc bien un mythe fondateur, le premier texte fondateur d'une culture qui se veut consciente de sa propre fondation. Et, *de facto*, nous allons comprendre que le temps qu'on y trouve n'a rien de spécifique à la culture grecque.

A quel temps sommes-nous donc confrontés dans cette odyssée, dont l'*Iliade* et l'*Odyssée* d'Homère font le récit ? Piétro Pucci avance[139]:

> *«Le temps du retour, bien que scandé par un temps humain conventionnel, est doublé d'un temps divin, déterminé dans un passé quasi immémorial. Dans presque tous les lieux qu'Ulysse visite pendant son voyage, son arrivée a été annoncée par l'oracle divin.(…). Mais, outre ces particularités, le retour d'Ulysse lui-même est mille fois annoncé et prédit par Tirésias, par Théoclymène, et il est scellé par Zeus en personne.»*

Les récits d'Homère sont la mise en scène d'une continuelle lutte entre les personnages héroïques et la volonté divine. Tout événement est soumis à la volonté divine, la *boulê* (délibération) de Zeus, qui en a rendu l'occurrence possible et dont tous les dénouements sont connus à l'avance. Comme le dit si bien Achille, dans l'*Iliade*[140]:

> *«Et le dessein de Zeus allait s'accomplissant.»*

Zeus contrôle donc ce que l'on pourrait appeler «l'histoire», du début à la fin ; il y a un *dessein* et ce *dessein* est inéluctable. Il y a incontestablement, dans l'œuvre d'Homère un *plan Divin*. Ensuite, si le signifié du récit est atemporel, (les personnages, Ulysse comme Pénélope, ne vieillissent pas en vingt ans de récit), le signifiant est articulé par le *dessein* de Zeus, en une chaîne aussi atemporelle, mais rythmée par les interventions des dieux qui scandent le déroulement des actions humaines. Dans les deux cas, le temps, pris comme un continu temporel, offert aux mains des mortels, est absent. L'homme, et plus encore le héros, ne fait que ralentir l'événement, événement qui de toute façon, par enchaînement, deviendra, non pas *nécessairement* dans la mesure où la raison n'est pas ici en question, mais *inévitablement*.

Cependant, cette conception n'est en aucune manière circulaire, ce serait confondre le *destin* des Grecs, qui est soumis au dessein de Zeus, avec la *destinée* circulaire des stoïciens. Il est souvent difficile de bien saisir la différence entre ces deux visions du temps sacral, que fige le divin. Suivons l'essai d'interprétation qu'offre Marcel Conche[141]:

> *«La conception des Stoïciens est tout autre. Elle rappelle plutôt le fatalisme de certains peuples d'Orient, fatalisme contraire à toutes les tendances de l'esprit hellénique(…). Les Grecs ont senti que ce qui est destinal est de l'ordre du fait, non de la nécessité.»*

En quoi le fait que les Grecs soient soumis au dessein de Zeus - ne pouvant y échapper comme l'illustre manifestement l'œuvre d'Homère - est-il différent du destin fataliste des Orientaux ? J'avoue que Marcel Conche hésite à de multiples reprises d'en administrer une preuve tangible, ou bien est-ce une résistance interprétative à l'endroit de son écrit. En effet, Marcel Conche succombe à une lecture dualiste de la volonté qui serait distribuée aussi bien aux hommes qu'aux dieux. Le dualisme de cette lutte permettrait alors de laisser une certaine liberté aux Grecs. Nous ne croyons pas du tout que le dessein de Zeus soit susceptible de plus ou moins ; nous ne croyons pas que Zeus puisse ou veuille retarder son dessein, pour mieux laisser s'exprimer celui des hommes[142]:

> *«Au-dessus de tout plane ce qui doit s'accomplir. Mais le destin peut attendre. La liberté de Zeus peut introduire des délais, retarder l'échéance. Et dans l'accomplissement des plans de Zeus, la liberté de l'homme peut, à son tour, introduire des délais.»*

Premièrement, cette thèse de Schaerer que reprend Marcel Conche substitue le Dieu unique du monothéisme au Dieu suprême du polythéisme. Deuxièmement, elle ne rend nullement compte du fait que seuls les héros obtiennent une latitude d'action. Enfin, Marcel Conche parle de «liberté» en des termes quelque peu kantiens, si l'on en juge par l'usage qu'il fait de ce concept couplé avec celui de volonté. La liberté kantienne s'oppose à la nécessité, mais à quoi s'opposerait la liberté chez Homère ? Ce qui est *inévitable* n'est pas forcément *nécessaire (Ananké)*, c'est encore, à notre sens, maintenir une thèse stoïcienne. Dans le cadre homérique, ce qui est *inévitable* n'est pas de l'ordre de la raison, il faudra attendre que cette notion soit recouverte par celle de justice, chez Hésiode ou encore dans l'œuvre d'Héraclite[143]. De plus, puisque le Dieu suprême (Zeus) est hors temps, il ne peut donc nullement suspendre des desseins et les reprendre… Il convient alors d'essayer de comprendre la différence

fondamentale qui rend possible la liberté, dans le cadre du polythéisme grec, par opposition au monothéisme[144]. Aussi, acceptons cette première mise au point conceptuelle qui n'est possible qu'à envisager que l'heuristique elle-même le soit (devenir du savoir pour l'heuristique, devenir de l'homme pour le contenu de ce qui sera pris pour objet d'un essai heuristique.)[145].

En premier lieu, posons le constat suivant. Aussi bien dans l'*Iliade* que dans l'*Odyssée* du divin Homère, le dessein de Zeus ne semble pas s'imprimer de manière uniforme sur les temporalités des humaines conditions. Pourquoi ? Justement parce que les dieux ne semblent pas toujours en accord entre eux. Poséidon n'est pas toujours en accord avec Zeus (fils de Cronos) et cela tant dans l'*Iliade* que dans l'*Odyssée* et il revient souvent à Athéna (fille de Zeus) de mener une action diplomatique auprès du Dieu suprême qu'est Zeus, afin de prendre en considération le sort des Achéens ou d'Ulysse *aux mille tours*[146]. C'est ce désaccord polythéiste originel qui rend possible le déroulement du récit, les vicissitudes des Achéens dans l'*Iliade* et celles d'Ulysse dans l'*Odyssée*[147]. Alors que, dans le monothéisme, le décret d'un Dieu implique que *sa volonté soit faite sur la Terre comme au Ciel*, le polythéisme possède cet avantage majeur, pour les humaines conditions, que le multiple (les dieux) pour remonter vers l'un (le Dieu suprême) nécessite du temps. De quelle nature ce temps peut-il donc être issu ? Ce temps n'est rien d'autre que le temps que mettent les divers dieux pour se mettre d'accord. Ensuite, le Dieu suprême, comme le Dieu unique du monothéisme, applique son décret, séance tenante, sur la scène humaine. En effet, comme ce Dieu est hors-temps, toute décision implique *ipso facto* l'action ; sitôt dit, sitôt fait, semble penser le divin olympien. Alors que l'homme est soumis à des contraintes multiples et diverses qui font que jamais la pensée n'est totalement conjointe à l'action. Cette distance entre la pensée et l'action est proprement humaine. C'est un intervalle qui rend possible la raison dans l'action. C'est parce qu'il y a du temps entre la raison et l'action que l'action pourra être raisonnable, voire humaine tout court. Cependant, pour rester dans le cadre de la pensée homérique, cette possible mésentente entre les dieux offre aux humaines conditions un intervalle de temps possible, laps de temps durant lequel le héros peut accomplir *mille ruses*. Si toutes les actions du héros sont inévitablement bornées, l'intervalle laissé par les dieux en cours de négociation, le contraindra à les réaliser le plus rapidement possible, *à la vitesse de l'éclair,* pour reprendre une

métaphore qui est dévolue au *tota simul* de l'action divine de Zeus. En résumé, entre l'idée d'un décret à prendre sur un mortel et son application par les divers dieux, le héros a conscience qu'il lui reste un maigre intervalle d'action, intervalle dont sa vie fera chair. Aussi pensons-nous que la notion de *kairos* prend ses racines ici, dans le cadre de ce polythéisme grec, et que l'avènement du monothéisme en sonnera le glas[148].

On s'est souvent interrogé sur la disparition de ce concept de *kairos* au sein de l'histoire de la philosophie[149]. On y a vu une conséquence du changement sémantique du terme *aîon* qui, passant d'un sens grec signifiant «âge», «vie d'homme», «postérité», deviendra avec les néo-platoniciens et chez Plotin un terme rendant compte de «l'éternité»[150]. On y a vu alors un retournement abusif de l'analyse théologique[151], alors que ce terme αιων possédait déjà cette signification «d'éternité» chez les pythagoriciens, selon E. Moutsopoulos[152]. Bref, le temps de la délibération des dieux, disons-nous, ouvre une béance temporelle dans laquelle la temporalité humaine a la possibilité de s'inscrire. Seulement, Homère n'offre cette possibilité qu'aux héros, laissant les autres hommes dans une fatalité, fatalité qui n'est rien d'autre que l'ignorance de la délibération dont ils sont l'objet. C'est ce qu'explique parfaitement le mythe de la quenouille que tisse Pénélope dans son manoir d'Ithaque. Cette image du temps circulaire, ce temps de l'attente, conception qui semble en inadéquation totale avec celle dont nous venons de parler, rend bien compte du temps de la simple humaine condition. Le temps de l'attente, n'a rien de féminin (sauf dans le modèle oriental), il est ce temps qui est mis à l'écart de l'action et cela sans contemplation. Cette conception temporelle que reprend Homère est celle de la Dame au fuseau et semble d'origine orientale, du moins est-ce ce que nous révèle Ch. Picard, dont P.-M. Schuhl rapporte les propos qui suivent[153]:

> *«Pour la déesse au fuseau, je suis de plus en plus convaincu qu'elle a été pour un temps la grande déesse asianique, répandue sur toute la côte d'Asie. Et il y a eu une période où presque toutes les hypostases de la Terre-mère ont été des déesses à la quenouille. Outre l'Artémis d'Homère, je vous signale que le très vieil hymne délien d'Olen appelait Eileithyia, ce qu'on vise à traduire par «la bonne fileuse»».*

La quenouille de Pénélope est l'image parfaite du temps de la tradition, l'image parfaite du temps circulaire des sociétés traditionnelles, l'image parfaite d'un temps passif et fatal, l'image parfaite encore d'un temps qui serait détenteur de la plus grande vérité

sacrale. Cette conception se retrouvera d'ailleurs dans la mythologie gréco-romaine des trois Parques que sont: Clotho, Lachesis et Atropos. Les trois Parques seraient détentrices des destinées humaines (de la vie, de la mort et donc de la durée de vie des mortels). Il est dit que Clotho (en grec : filer) tient la quenouille qui pendouille du Ciel vers la Terre, que Lachesis (en grec : le sort) engage le fil sur la quenouille et qu'Atropos (en grec : inflexible) détermine la longueur du fil qui exprimera la durée de vie d'un mortel. Comprenne qui pourra, le fil du destin est circulaire - ... la vérité est dans le temps circulaire… -. C'est une vérité qui a traversé les générations et c'est pourquoi les hommes se donnent bien trop de peine de ne découvrir cela qu'au seuil de leur propre mort… Ce que F. Nietzsche, fort de cet acquis philologique, colportera d'une autre manière[154]:

> *«Toujours menteuse est la ligne droite, chuchota dédaigneusement le nain[155]. Courbe est toute vérité, le temps même est un cercle.»*

Toutefois, que Pénélope soit en possession d'une quenouille n'implique pas qu'elle possède la mesure du temps. Bien au contraire, elle semble ne se servir de cette quenouille que comme ruse pour parer aux avances des prétendants[156]. La signification du fuseau d'Ananké semble donc avoir perdu son caractère sacral ; Pénélope n'est pas Artémis[157], Ulysse encore moins Apollon. Il n'en demeure pas moins vrai que ce temps circulaire, d'origine orientale, qui implique l'attente, rend bien compte du temps non-héroïsé qu'il reviendra justement aux textes d'Homère de structurer, en modélisant le personnage d'Ulysse. Le héros semble donc porteur d'un devenir, d'une temporalité dont il reviendra aux jeunes Athéniens de copier la mesure. C'est ce sur quoi nous devons encore nous expliquer et cela définitivement.

Si nous avons admis que le dessein de Zeus, d'un Dieu suprême, comme celui d'un Dieu unique, est implacable, il est limité, à la différence du Dieu unique cette fois, par les dieux inférieurs. Et, si tout est joué d'avance, nous devons retrouver la mise en scène de ce rapport noué autour d'Ulysse, au livre I de l'*Odyssée*; soit[158]:

> *«Tous les dieux le plaignaient, sauf un seul, Posidon, dont la haine traquait cet Ulysse divin jusqu'à son arrivée à la terre natale. Or le dieu s'en alla chez les Nègres lointains, les Nègres répartis au bout du genre humain, dans leur double domaine, les uns vers le couchant, les autres vers l'aurore : devant leur hécatombe de taureaux et d'agneaux, il vivait dans la joie, installé au festin. Mais tous les autres dieux tenaient leur assemblée dans le manoir de Zeus : devant eux, le seigneur de l'Olympe venait de prendre la parole(...) :*

Ah! Misère ! Ecoutez les mortels mettre en cause les dieux ! C'est de nous disent-ils que leur viennent leurs maux, quand eux, en vérité, par leur propre sottise, aggravent leurs malheurs assignés par le sort.»

Nous croyons bien que ce passage, déjà cité par F. Nietzsche, constitue la matrice symbolique du récit tout entier ; il est à la poésie ce que le postulat est à la mathématique. Nous constatons que Posidon (Poséidon) ne se donne même pas la peine de se présenter au banquet de Zeus, préférant se rendre en d'autres lieux, chez les nègres (les Ethiopiens probablement). On peut bien dire que, face à cet état de fait, le récit risque de durer assez longtemps, puisqu'il faudra en premier lieu que Poséidon se soumette aux injonctions de Zeus, avant de lui concéder ce qu'Athéna lui demande : la libération d'Ulysse de l'antre des nymphes. Il convient de saisir que la distance spatiale qui sépare Zeus de Poséidon va être l'intervalle de temps qui va rendre l'action d'Ulysse possible[159]; Poséidon étant parti chez les nègres, Zeus peut toujours attendre ou à défaut espérer…[160] Nous avancerons que le héros qu'est Ulysse n'a d'existence que par ce désaccord originel entre Poséidon et Zeus. Mais, plus encore, tout cela n'est rendu possible que dans le cadre d'un polythéisme manifeste. Seul le polythéisme, par ce désaccord possible entre les dieux, laisse une place probable à la temporalité humaine. Certes, l'homme est borné par l'injonction divine qui décide de sa vie et de sa mort, mais, entre ces deux bornes, le modèle héroïque va servir de *pattern* à son devenir. C'est, enfin, ce que synthétise parfaitement Agamemnon dans l'*Iliade*[161]:

«…nous à qui Zeus a donné pour destin, de notre jeunesse à notre vieillesse, d'enrouler le fil des guerres douloureuses, jusqu'à l'heure où chacun de nous meurt.»

L'homme semble donc bien borné par la volonté divine, ce qu'atteste même le grand Agamemnon dans ce passage. Et, c'est au sein de cet intervalle laissé par les dieux, dans le cadre du polythéisme, que seul le héros viendra inscrire sa temporalité. Cette notion d'intervalle, qui semble en mesure de rendre compte du temps, rejoint l'analyse *kairologique* du philosophe Evanghélos Moutsopoulos. En effet, il revient à cet académicien athénien d'avoir proposé d'arrêter d'envisager le temps avec des métaphores trompeuses que sont celles de la ligne ou de la série mathématique. La notion d'intervalle, introduite dans la notion de temps, lui procure alors la définition suivante[162]:

«En revanche, il n'existe pas de situation réelle où la conscience, théorique ou pratique, ne soit engagée vis-à-vis de la réalité qu'elle

> *observe et sur laquelle elle tente sans cesse d'intervenir pour mieux la saisir et mieux la contrôler. Cette attitude entraîne le recours à deux nouvelles catégories qui, en fait, précèdent les trois catégories temporelles initialement citées : ce sont les catégories du «pas encore» ou du «trop tôt» (Ουπω) et du «jamais-plus» ou du «trop-tard» (ουκετι) ; elles forment comme la réduction binaire originelle du schéma ternaire des catégories temporelles et définissent la zone minimale où se situe le kairos ou instant propice, en principe irrépétible, pendant lequel la conscience est en mesure d'intervenir sur le cours des événements.»*

Nous verrons, au moment opportun, si cette compréhension du temps est spécifique à la notion de *kairos*, comme le propose ici notre académicien athénien. En *Physique* le Stagirite ne dira-t-il pas la même chose de l'instant rendant compte du temps (*chronos*) ? L'instant n'est-il pas ce qui sépare le «pas encore» du «jamais plus» ? Passer de la catégorie de la quantité à la catégorie du relatif justifie-t-il de distinguer et séparer le concept de kairos de celui de chronos ? Il n'en demeure pas moins que c'est la notion d'intervalle qui semble le schème le plus adéquat afin de donner une première ossature au temps. Dès lors, il conviendrait désormais d'opposer le temps circulaire à l'intervalle de temps. Néanmoins, la notion de cercle n'est-elle pas elle-même incluse au sein du concept d'intervalle ?

Mais revenons au temps poétique et regardons combien la sémantique peut venir corroborer l'analyse conceptuelle. Lorsqu'il envisage les *bornes* fixées par Zeus, que cette *borne* soit la *borne* finale qu'est la mort ou bien celle de la toupie du *dessein* du Dieu suprême qui fait tourner un épisode dans un sens ou un autre, Homère utilise toujours le terme grec de *tekmôr*. Forme épique de *tekmar*, ce vocable se retrouve en quatre occurrences au moins pour exprimer : «*le terme fixé aux destins de Troie*»[163]. La polysémie de ce terme est la suivante : «assigné», «fixé», «signe», «terme», «fin», «but»[164], champ de covariation sémantique qui pourrait être clôturé (borné) par la périphrase en voie d'univocité suivante : la limite assignée du possible. Ce terme pourrait donc finalement être substitué à celui de «*borne*[165]». Marcel Détienne admet que *tekmôr* est le siège d'une plaque tournante sémantique qui, dans un mouvement centrifuge, condense des notions issues de la navigation, de l'astronomie et de la divination[166]. Opposé au terme grec de *skotos* (les ténèbres, l'obscurité), qui couvre les yeux des mourants, le signifié de *tekmôr* (repère) se mouvrait alors dans l'étendue sémantique qui suit[167]:

> *«Dans un état primordial que régente une puissance des profondeurs marines (…) tekmôr et poros semblent avoir pour fonction de dissiper les ténèbres personnifiées par Skotos, et d'ouvrir les routes par lesquelles le Soleil viendra, en cheminant, apporter la clarté du jour, tandis que les voies lumineuses des constellations se déploieront sur la voûte du ciel.»*

Que le Soleil fasse la lumière, propriété que le poète Théognis réservait au temps, est le premier indice qui nous révèle que le temps semble issu du Ciel, de la marche des astres. Que ce cheminement nous mène à la clarté montre ensuite combien cette conception est optimiste. Que *tekmôr* soit limité par s*kotos* nous laisse ensuite entrevoir que ce chemin ne sera pas sans embûches, vicissitudes humaines qui témoignent déjà d'une impossibilité de la linéarité du temps. Enfin, on comprendra aisément que cette notion de «borne» condamne définitivement la métaphore de la ligne mathématique dans la mesure où cette dernière en est privée. L'intervalle est limite, la droite est illimitée.

Mais ce passage nous montre surtout, du côté de la forme, que le champ d'une notion est toujours enraciné dans un bain culturel dont il est souvent difficile de l'abstraire. Et c'est à ce point que l'on doit comprendre que le travail conceptuel du philosophe permet une abstraction des notions de leur contexte historique et donc leur procure une permanence et un réinvestissement possible par-delà les flexions culturelles. En effet, le concept de *péras* (limite) utilisé par Aristote se substituera à la notion de *tekmôr* (borne), le rendant indépendant de sa construction *in situ*. Tout cela se joue au sein de sa *Rhétorique* lorsque le Stagirite traite des signes dont nous avons parlé précédemment à propos de la poésie tragique, signes qui permettent de fonder des syllogismes. Il est alors rappelé que ces deux termes (*tekmar et peras*) étaient synonymes au sein de la langue grecque[168]:

> *«Parmi les signes, l'un présente le même rapport que quelque chose de singulier à l'universel, l'autre le même rapport que quelque chose d'universel au particulier. Parmi eux, le signe nécessaire est une preuve (tekmèrion), celui qui n'est pas nécessaire n'a pas de nom exprimant la différence. Or j'appelle nécessaires les signes dont naît un syllogisme. C'est pour cela que, parmi les signes, celui qui a cette propriété est une preuve (tekmèrion), car c'est lorsque les gens croient qu'il n'est pas possible de réfuter ce qu'ils énoncent qu'ils croient présenter une preuve (tekmèrion), parce que cela revêt à leur yeux la qualité d'être démontré et délimité (peperasmenon). En effet, dans l'ancienne langue, le tekmar et le peras sont une seule et même chose.»*

Si donc le concept de temps aristotélicien, qui s'adossera à la notion de *péras,* est conceptuellement indépendant de la tradition historique, il n'en demeure pas moins vrai qu'il nous semble que le moyen terme sémantique de *tekmar*, tiré du genre épique, en constitue le fondement traditionnel. «Ce qui possède la fin» (entéléchie), c'est ce qui possède la limite «péras», la borne «tekmôr», mais pas encore la fin «télos».Le concept de «télos» ajoute aux notions de «péras» et de «tekmôr» une dimension vectorielle que nous aborderons dans la partie qui suit.

Toutefois et afin de rester au sein de la poésie de l'aède Homère, il convient de bien comprendre le modèle de l'homme qu'il propose, modèle qu'Aristote, comme Platon et tous les Athéniens, connaissaient à travers ses vers appris par cœur, modèle enfin qui demeurera le paradigme de la temporalité grecque[169]. L'homme est borné par la volonté de Zeus qui décide de son *sort*, de sa naissance et de sa mort. La vie de l'homme grec est donc irrémédiablement finie et non infinie, ce que dira d'une autre manière Marcel Conche, à la fin de son enquête sur le temps grec[170]:

«La force de vie (l'aiôn) est fondamentalement finie.»

Cette finitude eschatologique introduit la notion d'intervalle. Zeus décide également de la destinée humaine, ce que semble ignorer ce dernier. En revanche, le modèle héroïque porteur d'une temporalité qu'il revient de copier, rend possible l'inscription du temps humain singulier dans le registre de l'action. Les figures des héros, dont Ulysse est le modèle parfait, sont porteuses du devenir de tous les citoyens de la cité. Au sein de ce modèle, le devenir existe bien, il n'est pas nié ou dénié aux humaines conditions, mais il est suspendu à des figures héroïques, dont les statues grecques tâcheront de conserver la mémoire. C'est pourquoi la liste des héros grecs sera, après l'unification des cultes, consignée au sein d'un lieu sacré : Delphes.

Un temps objectif, dans le cadre poétique, est finalement non nécessaire et plus encore, une théorisation du temps est inutile dans la mesure où c'est la figure du héros, porteur d'un modèle de temporalité idéelle et synthétique qu'il revient à tous de copier, qui en est le garant. C'est la raison pour laquelle les premiers philosophes combattront les poètes pour imposer des conceptions temporelles analytiques soutenues, non plus par la *mimèsis* poétique, mais par le concept philosophique. Ce qui nous vaudra ces deux premières invectives historiques. La première sera lancée par Héraclite[171]:

> *«Homère mériterait d'être chassé des concours à coups de bâtons, et Archiloque pareillement.»*

Et, sous l'auspice de Platon, l'on passera du bâton qui ne tue point, au couteau qui administre la mort, ce par quoi l'on comprendra que les poètes finiront par s'exiler hors de la cité athénienne[172]:

> *«L'ambition du dialecticien est de mettre le langage à l'épreuve «par le fer et le feu» (Gorgias), de faire glisser un couteau en épousant ses articulations pour tenter de débusquer la racine des ruses qui rendent les poètes les plus ingénieux.»*

Si donc le héros est porteur du temps, le philosophe avec sa corbeille pleine de concepts est inutile ; le poète est l'horloger de la cité et les premiers philosophes athéniens, tel Socrate, n'auront qu'à gémir au pied de la tour de l'horloge[173]. C'est ce qui explique parfaitement que l'on ne trouve nul concept de temps dans la littérature épique. De plus, nous avons vu que dans la poésie tragique, avec le soutien du travail de Jacqueline de Romilly, il en allait de même. Ce qui laisse en sommeil la question de savoir s'il est possible de parler d'un temps grec unifié dont on pourrait ensuite se targuer d'être le représentant. Enfin, c'est à ce point que l'on doit comprendre que la conception temporelle d'Aristote semble être en prise avec un héritage culturel d'une si grande ampleur que notre montagne semblera n'accoucher que d'une souris.

Finalement, la circularité du temps est loin d'être une conception partagée par un versant non négligeable de la culture grecque, son influence homérique. En revanche, la confrontation à cette œuvre laisse envisager que la notion de temps serait à relier à la notion d'intervalle. Que cet intervalle, au sein du polythéisme, soit le lieu de querelles entre les dieux auxquelles le héros se doit de faire face, ou bien l'espace d'intervention d'un dieu unique dans le cadre du monothésime, voilà qui ouvre, dans les deux cas, le champ d'un possible conceptuel pour l'analyse philosophique. Ce champ du possible, que recouvre cette notion, rend en outre caduque l'analogie trompeuse du temps avec la ligne géométrique ou la série mathématique.

III. LE TEMPS DANS LA MYTHOLOGIE D'HESIODE & DANS LA THEOPHANIE PYTHAGORICIENNE.

LES SOURCES SACRALES DU TEMPS CIRCULAIRE DANS LA GRECE CLASSIQUE.

«Le but du poète épique se situe déjà dans chaque point de son mouvement ; c'est pourquoi nous ne nous hâtons pas impatiemment vers un but, mais nous demeurons avec amour.»
Lettre de Schiller à Goethe du 25 avril 1797 [174]

Voyons désormais ce qu'il en est dans le cadre de la cosmogonie, celle d'Hésiode, et dans le cadre de la théophanie, celle de l'orphisme ou plus modestement celle du pythagorisme. Gageons que nous retrouverons là, la source d'une conception circulaire du temps qui, par contraste, nous fera saisir ce que la pensée temporelle du Stagirite a dû charrier afin d'arriver à la lumière.

a. Du mythe de Cronos ou la structuration du temps universel en «âges du monde».

Sur Hésiode et Pythagore dont nous voulons désormais jauger la teneur en temps conceptuelle, Héraclite nous servira de guide, qui avance[175]:

«L'érudition n'enseigne pas l'intelligence; autrement, elle aurait instruit Hésiode et Pythagore, et encore Xénophane et Hécatée.»

Il semble que nous soyons en présence d'une tradition unique, ce qui permet à Héraclite d'unir Hésiode et Pythagore pour mieux les rejeter en bloc, après avoir attribué à Homère le même sort. Qu'en est-il du temps circulaire dans la pensée du mythologue Hésiode ? Si l'on considère que c'est au sein de cette mythologie qu'apparaît le plus nettement le nom du dieu *Κρονοs* (avec un kappa initial), le dieu grec du temps Kronos, on comprendra aisément que notre travail ne pouvait passer sous silence cette influence mythologique. Ensuite, en quoi l'apport de cette pensée va-t-elle enrichir notre compréhension du temps aristotélicien ? Commençons par la fin en affirmant que c'est bien dans ce courant de pensée que nous allons retrouver un temps circulaire au service d'une certaine conception du divin. Enfin, c'est par la compréhension de la théophanie pythagoricienne que nous allons parvenir à comprendre comment cette conception circulaire a pu s'imposer dans la tradition philosophique et cela jusqu'à l'idéologie germanique. Nous verrons alors que le concept de temps aristotélicien trouvera sa définition par négation de cette conception dans la mesure où la fin (*télos*) proposée par cette vision sacrale du monde ne sera pas

celle retenue par cette modélisation philosophique. Nous obtiendrons alors une première définition négative qu'il reviendra ensuite à la pensée aristotélicienne de remplir[176].

Nous ne savons pas précisément si Hésiode est antérieur à Homère. On nous dit que Hésiode est l'aîné d'Homère, ce que soutiennent également Porphyre et Cicéron, mais la source étant néoplatonicienne, il est permis d'en douter[177]:

> *«Au IVe siècle la généalogie orphique d'Homère et Hésiode fut retrouvée par l'historien Ephore de Cumes de façon à faire d'Hésiode l'aîné d'Homère»*

Philostrate, Xénophane, puis Varron et Erasme, les considèrent comme contemporains. Plutarque rapporte, pour alimenter cette légende, qu'Hésiode aurait pris l'ascendant sur Homère lors d'un concours de poésie, dans la ville de Chalcis d'Eubée, en prenant comme appui les vers 654-657 des *Travaux et les jours*[178] . Bref, nous laisserons les historiens à leurs histoires et considérerons qu'Hésiode se situe entre l'*Iliade* et l'*Odyssée* ; ne faisant aucun cas de la personne d'Homère et considérant qu'il n'est que le meilleur chanteur de récits qui de toute façon le précède de quelques enjambements. En effet, Reynal Sorel a dressé un constat statistique des plus étonnants. Si nous avons déjà mentionné le fait que la notion de destin signifiait «part de vie» en venant mêler la *μοιρα*, «la part» et *μειρομαι*, «obtenir en partage», cette notion doit désormais recouvrir un sens plus précis, dans ce cadre épique. Reynal Sorel confirme, en premier lieu, ce sens commun. D'abord, il admet que[179]:

> *«La moira assigne, soumet chaque être au lot qui lui échoit en fixant inexorablement les règles du partage.»*

Et, ensuite le destin grec comporte effectivement la dimension que nous avions relevée, le destin est bien, je cite[180]:

> *«La limite assignée à la part qui convient à chacun.»*

Ceci précisé et confirmé, reste qu'il convient désormais de tenter d'aller plus avant dans ce procès définitoire. Dans ce cadre épique, le destin semble être associé à des notions plus particulières, plus singulières. Reynal Sorel nous offre alors les indications précieuses qui suivent[181]:

> *«C'est dans son association avec l'idée de mort que moira trouve en fait son emploi le plus fréquent dans l'Iliade (27 associations sur 45 occurrences). La formule homérique relative à un homme frappé mortellement est «la mort (thanatos) rouge et l'impérieux destin (moira) lui ont fermé les yeux». Cette signification s'éclipse pourtant*

dans l'Odyssée (8 emplois sur 60) au profit de l'idée de coutume, de droit, d'ordre naturel.»

Qu'est-ce à dire ? Simplement que si dans l'*Iliade,* la *moïra* reste divine et ne peut être objet de jugements par l'homme, il faut bien reconnaître que dans l'*Odyssée*, les humaines conditions ont déjà pris une certaine conscience de la mesure du destin. Dès lors, la notion de *moïra* sera couplée avec celles de droit et d'ordre naturel, en somme avec le *kosmos*, *kosmos* qui n'appartient en aucune manière au registre du divin olympien. Jean Frère nous explique que ce glissement sémantique est en partie redevable au rapprochement de cette notion d'avec la notion de nécessité (*Anankè*)[182]. Au destin fatal, pris en bloc, se substituera un essai de compréhension du temps dans le registre de la rationalité. *Anankè* regarde les hommes et le temps «regarde» désormais les hommes. Or, l'on comprend aisément que si l'on intègre la rationalité à la notion de destin, cela se fera naturellement en introduisant le *discontinu*. C'est la discontinuité de la rationalité qui procure naturellement la notion d'intervalle dont nous avons parlé. Au sein de cet intervalle, il convient ensuite d'ordonner l'ensemble des parties et c'est à ce niveau d'analyse que la notion de *kosmos* devient nécessaire[183]. Regardons cela se mettre en place dans le cadre de l'œuvre d'Hésiode.

Le mythe des races repris par *Les travaux et les jours* confirme le passage de la justice divine subie, fatale, à la justice déposée dans les mains des humaines conditions. La justice (*dikaïosunè*) rendue aux hommes sera corrélativement le moment où l'homme devra assumer de porter le temps. Justice et temps, voilà le nouage que fera Hésiode autour de la notion de destin (*moira*). Il reviendra alors à l'échange d'être le support du temps et de la justice (*dikè*), ce que nous allons tenter de montrer en reprenant ce fameux mythe des races[184]. Chez Hésiode, le temps n'est relié à la notion de justice que par l'entremise de l'humanité. C'est l'homme qui introduit la justice dans l'humanité (dikè) et si cette justice est insérée dans un Monde qui possède déjà le temps et une certaine notion de justice (*Thémis*), c'est que Pandora a déjà accompli son office. En effet, la notion de justice, loin d'être reliée d'emblée au temps, chez Hésiode, n'arrive que lorsque Pandora (la première femme) a introduit la sexualité et donc la temporalité humaine (*tempus*). Du reste, ceci est conforme à la *Cosmogonie* qui offre une place secondaire à la justice (*dikaïosunè/Dikè*)[185]. Ecoutons l'analyse proposée par Catherine Darbo-Peschanski, à ce sujet[186]:

«Dans les travaux, quand le moment est venu de parer la première femme, on oublie souvent de mentionner que les Heures officient aux côtés d'Athéna, des Grâces, de Persuasion et d'Hermès, en disposant tout autour de Pandora des guirlandes de fleurs printanières. Il s'agit des trois filles de Zeus et de Themis (Equité) : Eunomia (Heureuse répartition), Eirênê (Paix) et Dikè (Justice), dont la théogonie évoque la naissance, une fois mentionnée la résolution par la force (biêphi), du conflit entre les Olympiens et les titans ainsi que la répartition (diedassato) des honneurs entre les Immortels à laquelle a procédé Zeus immédiatement après.»

Justice (*Dikè*), Paix (*Eirênê*) et Juste distribution (*Eunomia*) ne sont que les trois filles de Zeus qui, lui, s'est attelé depuis longtemps à rendre le temps humain possible. En outre, la présence des Heures (*Hôrai*) que sont les saisons, bien avant la naissance de Pandora, montre parfaitement que le temps est présent même avant Pandora. Cependant, ce temps n'est alors pas encore le temps humain, c'est le temps du Ciel (*Ouranos*). L'ordre du monde (*kosmos*) est fixé avant l'intervention de Pandora, c'est la raison pour laquelle il est difficile de suivre Sophocle lorsqu'il avance, sous une influence nettement orientale, je cite[187]:

«Pour la femme, le silence est porteur de l'ordre du monde.»

ou : «*Le monde est une parure de femme.*»

Aussi convient-il de bien respecter les temps d'accouchement de la temporalité dont Hésiode rapporte la conception mythologique en de multiples strates. En premier lieu, rendons compte du temps, temps qui est loin d'être encore advenu dans le cadre de cette histoire. Le printemps n'est pas en hiver, les fleurs sont encore en germe dans l'arbre du monde. Essayons d'abord de trouver l'origine de cette mythologie.

De la même manière que les Grecs ont connu leur histoire ancestrale de la bouche des prêtres égyptiens[188], il faudrait être d'une grande crédulité pour continuer à penser que ce mythe fondateur de la Grèce soit justement grec et, plus encore, qu'il soit sorti du crâne d'Hésiode, comme la ville d'Athènes du crâne d'Athéna[189]. Ce mythe doit émaner d'une tradition qui précède la fondation d'Athènes, par une noblesse qui s'en voudra la fondatrice, après coup... Mircéa Eliade nous apprend, en premier lieu, que plusieurs recherches convergent vers la thèse selon laquelle ce mythe serait d'origine orientale[190]:

«Les recherches récentes de F. Cumont et de H.S Nyberg sont parvenues à éclairer quelque peu l'obscurité de l'eschatologie iranienne et à préciser les influences sur l'apocalypse judéo-chrétienne. Comme l'Inde (et dans un certain sens la Grèce), l'Iran

> *connaissait le mythe des quatre âges cosmiques. Un texte mazdéen perdu, le Sudhkar-nask (dont le contenu a été conservé dans Dînkart, IX, 8) parlait des quatre âges : d'or, d'argent, d'acier et de «mêlé de fer». Les mêmes métaux sont mentionnés au commencement du Bahmanyasht (I,3), lequel décrit cependant un peu plus loin (II, 14) un arbre cosmique à sept branches (d'or, d'argent, de bronze, de cuivre, d'étain, d'acier et d'un mélange de fer), répondant à la septuple histoire mythique des Perses.»*

L'origine perse de cette mythologie est aujourd'hui bien établie, comme l'attestent également d'autres travaux contemporains, tels ceux de Pierre-Maxime Schuhl ou bien ceux de Paul Mazon[191]. Du reste, il semble aussi que les membres de l'Académie de Platon avaient eu conscience de cette influence, grâce aux travaux d'Hermodore sur Zarathoustra[192]. Ce mythe possède les stigmates de la mythologie traditionnelle et la principale : la nostalgie des origines[193]. Il y aurait eu un âge d'or, dépassé depuis très longtemps et situé au début d'une Grande Année, dont la longueur de 18 000 années solaires[194] empêcherait toute possibilité de retour[195]. Après une chute malencontreuse, fâcheuse (*a-kairos*), l'homme aurait subi des phases de déchéance (les quatre matériaux) jusqu'à ne plus être en mesure de maîtriser le cours de sa vie, ne cessant de vouloir revenir à l'origine, sans l'atteindre, comme le propose encore le mythe de Sisyphe, fils d'Eole. Le temps cosmique n'étant pas à l'échelle humaine, la marche circulaire de l'homme exprimerait alors cette impuissance des humaines conditions à atteindre de nouveau le premier âge.

La version proposée par Hésiode possède bien les mêmes caractéristiques que celles de la tradition mythique prototypique qu'avait dégagées Mircéa Eliade et c'est d'ailleurs ce que confirme Annalisa Paradiso[196]:

> *«L'idée de la perfection originaire, cette arkhê/akmê suivie d'une décadence, ainsi que la nostalgie des origines rappelle l'idée du temps sous-jacente aux Travaux et les Jours d'Hésiode et plus précisément au mythe des races, qui est le mythe de la chute progressive, depuis la race d'or, arkhê lumineuse, jusqu'à la race de fer.»*

Avant de faire état de ce mythe, précisons bien que la reprise de cette mythologie implique l'acceptation d'un temps circulaire. La doctrine de l'éternel retour, dans le cadre de cette mythologie grecque, est manifestement couplée avec un temps circulaire. Ensuite, la déchéance en quatre phases impliquera la tentative humaine d'un retour vers l'origine, le retour à la phase initiale. Il faudra tenter de

rétablir sur le monde déchu, le monde de la première phase, le paradis perdu ; ramener l'âge d'or sur la terre ferme, ce qui est la cinquième phase, Zarathoustra en chair et en os[197]. Cependant, comme une Grande Année n'est pas à la mesure du temps humain, l'homme ne cessera de se morfondre dans sa petitesse ; destinée fatale, inutile, absurde. C'est ce que manifeste parfaitement Friedrich Nietzsche, lorsque Zarathoustra est au paradis, dans l'âge de Cronos, aux îles Fortunées[198]:

> *«Voici le temps, voici le temps suprême!», chante Zarathoustra,*

Et le capitaine de lui répondre[199]:

> *«Voyez-moi cela, dit le vieux timonier, c'est vers l'enfer que Zarathoustra chemine !»*

Accepter ce mythe sera donc accepter la temporalité orientale, temporalité destinale, temporalité qui n'est en rien celle de la tradition grecque que l'on a relevée tant dans le récit fondateur d'Homère que dans la poésie que l'on dit tragique. Or, cette temporalité orientale, c'est celle du temps circulaire. Pourtant, il est vrai que la présentation de ce mythe, faite par Hésiode, ne laisse aucune place à des notions de retour, à une conception circulaire du temps. Les cinq races se succèdent dans une linéarité dont la concaténation reste véritablement obscure. Reynal Sorel, dans le cadre hésiodique, conserve cette linéarité et soutient que la mythologie des races n'est pas circulaire et n'est en aucune façon une déchéance[200]:

> *«Le logos des cinq races n'est pas le récit d'une déchéance. Aucune dégradation morale croissante de l'humanité ne s'y décline, sinon à ne pas vouloir entendre ce que dit Hésiode. La cinquième race, celle du «maintenant», ne s'explique pas dans son rapport à celles qui précèdent parce que sa représentation joue autant qu'elle se déjoue de la forme diachronique et de la division synchronique.»*

C'est se méprendre semble-t-il, justement, sur la forme circulaire de ce mythe. La cinquième race (quatrième) ne pourrait advenir que par la reprise de la première, formant ainsi le cercle temporel qui rend possible l'avènement de la figure de Zarathoustra. Le cinquième terme n'est le premier qu'après la grande conflagration (*palingénésie*) qui verra l'avènement du Messie Zarathoustra[201]. Dès lors, certains hommes seront invités à se rendre dans les îles des Bienheureux (au paradis) alors que les autres retourneront encore faire un petit tour dans un cycle des réincarnations… Cependant, si Zarathoustra ne vient pas, il n'y aura pas plus de cinquième race qu'une espérance possible de retour dans le règne de Cronos, le paradis sur terre. De plus, dans la figure du cercle, il est obvie que le couple saussurien de

diachronie/synchronie n'a aucune pertinence. Il reviendra à Zarathoustra de nouer le cercle pour accompagner les hommes au paradis, mythologie qui restera fondatrice des pérégrinations de l'âme de bien des cultures.

Alors, le mythe des races est-il circulaire ou linéaire ? Cette conception fondamentale du monde laisse-t-elle place au temps oriental, ou bien existe-t-il un temps grec qui lui ferait face ? Pourquoi y a-t-il cinq races alors que le temps circulaire des Perses, au travers des textes que nous avons conservés, fait état d'une conception en quatre phases ? C'est un problème fondamental que l'on rencontre d'abord chez F. Nietzsche afin de bien saisir sa conception de l'éternel et ensuite chez Hegel afin de comprendre sa vision de l'histoire. Nous avons, en premier lieu, trouvé une bonne synthèse de la perspective nietzschéenne dans son ouvrage *La volonté de puissance*, passage que nous aimerions livrer ici[202]:

> *«Ce monde qui est le monde tel que je le conçois, ce monde dionysien de l'éternelle création de soi-même, de l'éternelle destruction de soi-même, ce monde mystérieux des voluptés doubles, mon "Par delà le bien et le mal", sans but, si ce n'est un but qui réside dans le bonheur du cercle qui possède la bonne volonté, si ne n'est pas un cercle qui possède la bonne volonté de suivre sa vieille joie, toujours autour de lui-même et rien qu'autour de lui-même: ce monde tel que je le conçois, - qui donc a l'esprit lucide pour le contempler sans désirer être aveugle ? Qui est assez fort pour présenter son âme à ce miroir ? Son propre miroir au miroir de Dionysos ? Sa propre solution à l'énigme de Dionysos ? Et celui qui serait capable de cela ne faudrait-il pas qu'il fît davantage encore ? Se promettre lui-même à l'"anneau des anneaux"[203] ? Avec le vœu du propre retour de soi-même, avec l'anneau de l'éternelle bénédiction de soi-même, de l'éternelle affirmation de soi-même ? Avec la volonté de vouloir toujours et encore une fois ? De vouloir en arrière, de vouloir toutes choses qui ont déjà été. De vouloir en avant, de vouloir toutes choses qui ne seront jamais ? Savez-vous maintenant ce qu'est pour moi le monde ? Et ce que je veux lorsque je veux ce monde ? -.»*

On comprend que le mythe de l'éternel retour nietzschéen, s'il fut influencé par les conceptions iraniennes, conserve une source grecque fondamentale, celle du pythagorisme qui promeut la figure de Dionysos, figure dont il sera indispensable de comprendre le sens profond afin de saisir ce mythe des races. F. Nietzsche pense donc que cette mythologie est circulaire et par conséquent qu'il ne saurait y avoir de devenir dans le monde (*kosmos*) autre que celui, illusoire, prôné par les religions. En revanche, la thèse défendue par G.W.F Hegel à ce sujet est toute autre. Pour G.W.F Hegel, le monde est

temporel et est inscrit dans le devenir, dans le progrès temporel. Il y aurait donc une sortie des cercles concentriques, au sein de sa *Phénoménologie de l'Esprit*, issue existentielle dont la figure du sage serait la preuve. Mais quel sage serait donc au terme de ce processus historique, si ce n'est le premier sage, Zarathoustra[204]? Le concept de *parousie* implique-t-il que lorsque le Messie sera de retour, ce dernier soit en possession de l'ensemble de la connaissance qui le précède (sage), comme les rois mages maguséens que l'on retrouve dans les *Ecritures*[205]? Christophe Bouton synthétise parfaitement cette problématique des plus délicates, cet ombilic de l'idéologie allemande qui tend à se nouer avec les conceptions les plus fondamentales de la Grèce antique[206]:

> *«Alors que l'ordre éthique des Grecs est soumis à une histoire cyclique réglée sur "la loi certaine et non écrite des dieux, qui vit éternellement et dont personne ne sait en quel temps elle est apparue", le christianisme rend possible l'émergence d'un progrès temporel, dont le point de départ est l'événement de l'incarnation. L'apparition de la religion chrétienne s'accompagne de la naissance du temps eschatologique, enraciné dans une historicité - la vie et la mort du Christ - et orienté vers un avenir déterminé, celui de la Parousie et du jugement dernier. La Résurrection du Christ dans la communauté du souvenir est également une résurrection du passé, la victoire sur la mort, une victoire sur le temps.»*

Cette conception du temps et de l'histoire serait le *summum* de la philosophie, la *Phénoménologie de l'Esprit* serait le *punctum remotum* de la démarche véritablement conceptuelle. N'était que cette vision du monde et cette logique dialectique kénotique, qui ont prétendu échapper aux cercles, ne sont jamais sorties de nulle part, pas même du langage. Et, au surplus, qu'elles sont, de part en part, celles du christianisme. Cette vision du monde est, en effet, la définition même de l'*Incarnation* à répéter dans le cadre eucharistique . Citons cette petite synthèse de Catherine Pickstock[207]:

> *«De même que les paroles qui nous donnent ce corps ne peuvent être isolées du langage, de même l'Eucharistie ne peut être isolée de l'Eglise, qui à la fois engendre et est engendrée par l'Eucharistie. Notre acte de foi ne s'arrête donc pas au corps du Christ en tant que sacrement, il implique également le corps ecclésial, et par lui, tout ce dont l'Eglise a hérité durant son pèlerinage à travers l'histoire. Cette tradition inclut la culture de la Grèce et d'Israël, et bien évidemment la Bible, par laquelle nous voyons que Dieu se rend présent aussi bien par les traditions humaines qu'à travers le monde physique.»*

On trouvera certainement notre approche cavalière dans la mesure où l'on ne voit pas très bien comment la conception temporelle

hégélienne pourrait être reliée à Hésiode et au mythe des races en particulier[208]. Et bien, tout naturellement en prenant acte qu'Hésiode donne une mouture temporelle façonnée autour la figure de Cronos, mouture mythologique qui a été le moteur de la vision historique du jeune Hegel[209]. En effet, lorsque G.W.F Hegel envisagera le concept de temps, c'est toujours à cette figure mythique qu'il fera référence. Son concept de temps sera toujours appuyé sur la figure de Cronos. C'est le cas dans son ouvrage *La raison dans l'histoire*, dont nous tirons ce passage[210]:

> *«C'est ainsi que les Grecs parlent d'un règne de Kronos, du Temps qui dévore ses enfants, les actes qu'il engendre : c'était l'âge d'or, l'âge qui n'a pas créé d'œuvres éthiques. C'est Zeus, le Dieu politique, qui par la tête engendra Minerve et au cycle duquel appartiennent Apollon et les Muses, qui le premier a dompté le temps en produisant une œuvre éthique, consciente, en créant l'Etat.»*

Il en va de même dans sa *Philosophie de la nature*, au sein de son *Encyclopédie*[211]:

> *«Mais ce n'est pas dans le temps que tout naît et périt, le temps est au contraire lui-même ce devenir, ce naître et ce périr, l'acte d'abstraire existant. Chronos qui engendre tout et dévore ses enfants.»*.

Dans l'œuvre de Hegel, le temps grec est toujours rapporté à la figure de Cronos telle qu'elle est exposée dans le mythe des races d'Hésiode. Pour F. Nietzsche, ce mythe des races ne fait que confirmer sa conception de *l'éternel retour* alors que la pensée de Hegel rend manifeste que ce mythe, au contraire, laisse le temps se déployer. Comment cela serait-il possible ?

Pour comprendre ce qui se trame dans les coulisses de ce mythe revenons-en à Platon dans un premier temps. Il n'est pas certain, en effet, que G.W.F Hegel ait lu directement Hésiode ; il se pourrait qu'il n'ait repris que les thèses de Platon à ce sujet, du moins la version présentée par ce philosophe est-elle véritablement platonicienne. D'abord, la conception du Ciel de Platon est loin d'être simple et si celle-ci est circulaire, il faut encore comprendre comment la sphéricité du temps est envisagée dans ce cadre. Dans son *Timée*[212], il envisage d'abord le mouvement de l'âme en deux cercles distincts que sont le cercle du même (intelligence et sciences) et le cercle de l'autre, siège des opinions. Ces deux cercles s'opposent car le cercle du même révèle l'indivisible (le continu) alors que le cercle de l'autre manifeste le divisible (le discontinu). Ces cercles, que l'on retrouve au sein de l'âme et les conceptions qui gravitent autour de cette division, sont tirés des conceptions du Ciel. Platon plaque les conceptions du Ciel

sur les conceptions de l'âme ; on ne saurait comprendre le Ciel indépendamment de l'âme et inversement. Mais qu'en est-il donc de sa conception du Ciel ? J.-F. Mattéi nous offre ce premier renseignement[213]:

> *«…la sphère céleste tourne vers la droite de l'univers alors que le mouvement des planètes se fait vers la gauche. Platon enseignera à son tour que le cercle du Même tourne horizontalement vers la droite tandis que le cercle de l'Autre tourne obliquement vers la gauche (Timée, 36c)»*

En premier, la sphère céleste tourne vers la droite, ce qui implique qu'elle introduit le retour du même, voilà qui est conforme à la doctrine de l'*éternel retour*. Seulement, les planètes tournent vers la gauche et introduisent donc l'altérité qui rendra impossible le retour du même identique. La circularité du temps du Ciel sera donc un perpétuel frottement entre le même et l'autre, tant que le monde ne sera pas séparé de la sphère céleste. Si le monde se sépare de la sphère céleste, alors l'on comprendra que ce dernier sera complètement pris dans un mouvement vers la gauche, vers l'altérité permanente, vers le flux perpétuel. Ce flux perpétuel sera le devenir illusoire d'un Héraclite, dont Platon reprendra la thèse[214]. «*Toutes choses sont en mouvement» (panta kineîtai), «tout s'écoule*» (*panta rheî*), «*tout se passe sans que rien ne demeure*» (*panta khoreî…*), sont autant de propositions forgées de toute pièce, qui rendent compte de cette mythologie[215]. Cependant, ce flux perpétuel est également le temps de la décadence que décrit le mythe hésiodique, après la castration d'Ouranos qui effectue cet acte douloureux de conséquence. La fin d'Ouranos est aussi la fin d'un équilibre entre la sphère céleste du même et l'avènement de l'altérité oblique du monde. C'est pourquoi cet acte entraîne fatalement l'avenir, c'est-à-dire encore la décadence que décrit le mythe des races. Platon reprend, du reste, cette conception dans sa *Politique*[216], passage dont on sait qu'il fait référence à ce mythe[217]:

> *«Lorsqu'en effet le temps assigné à toutes ces choses fut révolu et que l'heure fut venue où le changement devait se produire, lorsque précisément se trouva disparue cette race née de la terre, chaque âme ayant quitté son compte de renaissances et étant retombée dans la terre autant de fois que l'exigeait sa loi propre, alors le pilote de l'univers, lâchant, pour ainsi dire, les commandes du gouvernail, retourna s'enfermer dans son poste d'observation, et, quant au monde, son destin et son inclinaison native l'emportèrent à nouveau dans le sens rétrograde.»*

Platon présente ce mythe en deux parties. La première partie rend compte de l'âge d'or, de la première race et la seconde de l'ensemble des phases de la décadence. Après la race d'or, le monde étant séparé de la sphère céleste, rentre dans un mouvement rétrograde. Ce moment est aussi le temps de la retraite du divin, qui laisse les commandes du gouvernail aux hommes[218]. Mais cette retraite n'est pas totale, il reste dans un poste d'observation, nuance qui semble indiquer qu'il serait susceptible de faire retour sur la scène du monde, côté jardin…[219] C'est, ce semble, sur la foi de ce témoignage de Platon que Hegel ouvrira sa nouvelle conception de l'histoire. Cependant, cette interprétation du mythe d'Hésiode faite par Platon est-elle conforme au texte lui-même ? L'hégélien contemporain, Christophe Bouton, avance[220]:

> *«Platon a modifié le récit de la théogonie d'Hésiode, en transformant la succession simple qui va de Chronos à Zeus en un cycle sans fin. De ce fait, le mythe du politique pose les jalons d'une conception cyclique du temps, que Hegel utilise précisément pour penser l'histoire de la vie éthique : l'oscillation entre naissance et destruction ne désigne plus deux grandes périodes de l'univers, elle constitue le rythme même de la vie temporelle des peuples.»*

Que Platon ait détruit une bonne partie de l'héritage grec (Démocrite), qu'il ait modifié nombre de conceptions (Héraclite), qu'il ait transformé nombre de philosophies (le pythagorisme), voilà qui n'est plus à démontrer. Cependant, nous ne sommes pas encore persuadés que la lecture d'Hésiode effectuée par Platon soit trop partielle et partiale[221]. Platon colporte au sein de son approche plusieurs dimensions qui doivent nous arrêter. Premièrement, le monde est qualifié de naturellement *(« inclinaison native*»), « *rétrograde*», pour le dire plus court : «mauvais». De plus, le monde lui-même aurait un «destin». Enfin, c'est surtout cette thématique reliée à celle de l'âme qui nous laisse saisir que cette conception du temps circulaire est bien au service de la doctrine de la métempsycose. Platon montre que les âmes ne cessent de tomber dans des corps et de renaître, en somme qu'elles sont rentrées dans un cycle de métempsycoses. Ce passage, plus teinté de pythagorisme qu'il n'en a l'air, nous apprend encore que les âmes n'ont nulle possibilité de salut. Si ce n'est, comme l'indique Reynal Sorel, de se rendre régulièrement dans les lieux de culte afin de refaire le plein de vitalité, de *thûmos* (énergie vitale)[222]:

> *«En revanche, les cérémonies orphiques ne pouvaient manquer de rappeler la naissance du monde, les luttes théogoniques et le mythe du déchirement de Dionysos. Elles retraçaient la boucle reliant Dionysos*

> *à Phanès, évoquant l'âge d'or (immortalité), sa dispersion (roue des naissances) et sa réunification (âge d'or retrouvé).»*

Nous expliquerons peu après le rapport entre Dionysos et Zarathoustra. Notons plutôt que la présence de Dionysos manifeste que nous sommes bien dans le registre orphique, registre de lecture qui sera effectivement celui de Platon. En résumé, admettons que la circularité du mythe hésiodique des races est non seulement possible afin de sauver son origine perse et sa cohérence interne avec les âges cosmiques, mais cette circularité est surtout attestée par la mouture Platon, mouture peut-être effectuée sous l'influence de l'orphisme. On retrouvera, du reste, cette compréhension circulaire du mythe des races, chez le néoplatonicien Proclus, dernier grand maître de l'Ecole d'Athènes de Platon[223]. C'est du moins ce que rapporte Reynal Sorel[224]:

> *«Un passage de Proclus affirme qu'il y eut deux générations (geneai) avant la race issue du démembrement de Dionysos : un âge d'or sous Phanès et un âge d'argent sous la domination de Kronos. Cette succession de races efface son caractère diachronique et contradictoire quand elle est rapportée au cycle commencement-fin. Dionysos est Phanès : l'adepte d'Orphée retrouve la race d'or au terme de sa purification, la race d'argent quand il s'oublie dans le meurtre, la violence étant toujours associée à Kronos. Ces races ne sont pas antérieures à la race «actuelle». Elles existent du seul point de vue de la pureté ou de l'impureté de l'âme présentée à Perséphone. La linéarité temporelle n'est qu'un rétrécissement de l'esprit, une résultante de cette ignorance qui, dans la conscience grecque, restera hautement confondue avec l'Oubli.»*

Tout cela reste, somme toute, encore obscur…Toutefois, Reynal Sorel admet finalement qu'il existe bien une lecture circulaire possible de ce mythe et plus encore que cette lecture semble la plus conforme à l'original. C'est, du reste, cette conformité avec son origine perse qui atteste que cette lecture sera la meilleure. Nous conservons donc qu'il existe deux lectures possibles de ce texte, l'une linéaire et l'autre circulaire. C'est pourquoi nous allons chercher un point de bascule, une bifurcation qui pourrait rendre compte de cette «biphonie» interprétative. On mettra, en outre, l'accent sur le rapport entre justice et temps, nouage entre divinité et temporalité qui restera à saisir dans toute sa subtilité[225].

Exposons désormais ce fameux mythe des races qui semble avoir eu un impact monumental sur les visions du monde tant religieuses que philosophiques, notamment sur l'idéologie allemande ; avant de

montrer que la conception temporelle du Stagirite est indépendante de toute cette tradition mythologique. Si on a voulu attribuer le *Traité du Monde,* qui reprend ces conceptions, à Aristote, depuis la Renaissance, nous avons que ce traité n'est en rien compatible avec sa vision du monde[226].

L'âge d'Or est le premier et le dernier âge de ce mythe circulaire. C'est la race de Cronos qui n'est pas soumise au temps. Ces hommes sont dépourvus de *psukhè* et ne participent en aucune manière à la reproduction sexuée, on ne retrouve donc aucune femme dans cet univers. C'est la raison pour laquelle il n'y a aucune génération humaine, pas de descendance ; ces hommes ne vieillissent pas, ils sont toujours jeunes et finissent par disparaître sans même mourir, par un grand sommeil. C'est à cet âge que l'expression d'une vie *in illo tempore* est la plus adéquate. Que cet âge soit aussi spatialement ancré dans les îles des Bienheureux, c'est déjà ce que nous avons vu chez Pindare et Platon. Ces hommes semblent, ensuite, complètement protégés par le divin, rien ne leur arrive de négatif, pas d'événement donc, pas d'histoire en somme, parce qu'ils sont sous la coupe de la divinité supérieure. Comme l'avance Luc Brisson[227]:

> *«Sous le règne de Cronos, le monde était directement dirigé dans sa totalité par la divinité supérieure, et dans ses parties par ses aides.»*

Coupé qu'il est de la sexualité génitale et de la mort, ces deux fonctions fondamentales des humaines conditions, ce «paradis»[228] ressemble à un enfer ! Mais, pas tout à fait, dans la mesure où la protection du divin leur procure la jouissance de grandes richesses. Ils sont libres et ne travaillent pas, dépourvus de souffrances, tels des dieux. Toutes ces richesses font que tous les congénères ne peuvent être que des amis… A quoi bon le vol ? On dispose de tout. A quoi bon les lois ? Il n'y a nulle pénurie, vitale, sexuelle, matérielle… Ce mythe avait pris une telle importance à Athènes qu'un proverbe en faisait même mention afin de qualifier la tyrannie de Pisistrate, selon Aristote[229]:

> *«Aussi répétait-on souvent avec éloge que la tyrannie de Pisistrate, c'était la vie sous Cronos.»*

On ne saurait que trop souligner combien cette vision du bonheur extatique, rangée sous la coupe de la divinité, est complètement matérialiste. Dépourvus d'âme, ces hommes ne lisent pas, ne font pas de philosophie[230]; la culture ? A quoi bon quand l'on habite déjà sur une terre parfaite, d'une beauté absolue dont aucune main d'homme ne pourrait faire la reproduction en mieux. On comprendra enfin que

c'est le règne de l'oisiveté totale, dans la mesure où l'on sait que plus l'on s'approche du divin, plus les mouvements s'estompent. Toutefois, on ne peut accepter de les qualifier d'animaux car Hésiode précise bien, au début de son récit, qu'ils sont doués du langage. Ce sont donc des hommes à part entière, des surhommes au sens nietzschéen. Mais privés qu'ils sont d'*Erôs* et *Thanatos*, il faut bien avouer que l'art et la culture n'ont plus lieu d'être *de facto*. Que reste-t-il alors ? Il ne reste seulement que la pensée et la contemplation. Mais la pensée de quoi, et la contemplation de quoi ? La pensée sans culture, c'est-à-dire les mathématiques et la contemplation de la voûte étoilée. C'est la raison pour laquelle, nous pensons qu'on admet que Zarathoustra est l'adorateur des étoiles. Et c'est de cette conception dont a traité le *Protreptique* d'Aristote, ouvrage inaugural duquel nous tirerons encore ce passage[231]:

> *«Parmi ce qui existe, qu'est donc ce pour quoi la nature et la divinité nous ont engendrés ? Interrogé là-dessus, Pythagore répondit: «Pour contempler le ciel». Et lui-même déclarait être un contemplateur de la nature et être venu à la vie en vue de cela. Et l'on affirme aussi qu'Anaxagore interrogé sur le but en vue duquel on devrait choisir d'être engendré et de vivre, fit à cette question la réponse suivante: «Pour contempler le ciel et ce qu'il contient: les astres, la lune et le soleil», comme si tout le reste n'eût aucune valeur.»*

Le matérialisme total que propose cette vision de l'âge d'or rend bien compte du fait que l'homme accompli est entouré de la perfection *in re*. C'est pourquoi, ni la pensée ni la culture, et encore moins la philosophie et la spiritualité, ne sont nécessaires. Tout cela est déjà dans la chose *en soi*, au sens plein que lui a donné E. Kant[232], *in re*, si l'on veut suivre G.W Leibniz. Dans la conception iranienne, l'univers est parfait, il est fondamentalement bon. Cependant, et pour rester dans ce jardin de Cronos, qui en est la vision concrète et manifeste, on comprend bien que la pensée n'y trouve plus sa place. A quoi bon un petit univers à soi dans sa tête (spiritualité) ? A quoi bon une philosophie ou une pensée du monde qui n'en serait qu'un pâle doublon ? C'est cette incompréhension de cette dimension résolument matérialiste du paradis oriental, en l'occurrence la vision perse du monde, si éloignée de la vision qu'en donnera l'Eglise chrétienne, qui a fait dire, ce nous semble, avec une rare indélicatesse, à Pierre Vidal-Naquet[233]:

> *«Le paradis de l'âge d'or est, en définitive, un paradis animal. L'humanité y compris celle des philosophes, est sur l'autre versant, du côté du cycle de Zeus.»*

Conception que suivra Rémi Brague dont nous avons cité les travaux[234]. Hésiode se serait-il trompé ? Non, comme tout est «en acte» total ou *pur* pour reprendre un concept qu'Aristote utilisera afin de qualifier le divin, il n'y a plus de cheminement spirituel ou intellectuel. Plus radicalement, on peut bien dire qu'il n'y a plus besoin de la vision occidentale du monde. Alors pourquoi diable Platon et Aristote placeront-ils la philosophie au sein de ce règne ? Il faudra d'abord présenter l'âge des héros pour le comprendre. Ceci précisé, que signifie Cronos gardien de cet âge des plus étranges ? Reynal Sorel reprend ce commentaire d'Héraclite le rhéteur[235]:

> *«Kronos fauche; son épithète anklulomêtês «à la pensée torse» ou encore «à la pensée coudée», qualification attestée dès Homère, assigne précisément à son tour d'esprit la forme courbe de la faucille castratrice. Kronos fauche la fécondité sans frein de son géniteur, ce trop plein de vitalité (thaleros) paradoxalement à la fois nécessaire aux engendrements et incompatible avec le cycle ordonné de la vie.»*

Le nom de ce dieu *Κρονος* (avec un kappa initial) aurait pour racine «*ker*» (couper), ce qui serait en cohérence avec son épithète «*anklulomêtês*»[236]. Cependant, il est communément admis que Cronos n'a jamais été désigné comme le dieu du temps *Χρονος (khronos ou Chronos,* avec une majuscule initiale*)* pour les Grecs et notamment chez Homère[237] et qu'il n'a donc aucun rapport avec la notion de temps *χρονος (chronos,* avec une minuscule initiale)[238]. Reynal Sorel précise toutefois que si cette fusion n'est pas opérée nettement chez les poètes, il convient de revenir aux théologiens pour le comprendre. Entre le IVe et le Ve siècle av. J.-C., le terme «chronos» a une polysémie importante, comme nous l'avons vu en présentant notre mosaïque poétique. Mais ce n'est qu'en reliant Cronos avec le dieu orphique Phanès que tout s'éclaire *soudain*[239]. Cronos est le gardien de la non-temporalité, le gardien de l'éternité, en somme, le gardien de la Tradition[240]. C'est la raison pour laquelle son règne temporel est toujours associé à un règne spatial que sont les îles des Bienheureux[241]. Pour conserver cette tradition à travers le temps, afin de maintenir son office, Cronos avale tout «*tout rond*». Il ingurgitera l'ensemble de ses enfants: Histié, Déméter, Héra, Hadés, Poséidon, jusqu'à Zeus. Mais la castration de son père, Ouranos, va entraîner la sortie de cette race d'or au profit de la race d'argent et le déploiement du temps et de l'espace. Si l'on admet qu'Ouranos signifie, selon Platon[242] *«…la contemplation du monde supérieur puisqu'elle voit ce qui est en haut, horôsa ta anô.»,* alors sa castration engendrera la séparation du Ciel et du monde (notre Terre). Nous avons vu que c'est

aussi la raison qu'administre Platon afin d' affirmer que le monde, dès lors, suivra un cours oblique et rétrograde. Comment cela s'est-il concrètement opéré ? D'abord, Gaia crée l'acier pour façonner une grande serpe qu'elle remet à Cronos l'hoplotatos (le cadet). Ensuite, de concert, ils tendent l'embuscade suivante[243]:

> *«Cronos de son poste, étendit la main gauche, tandis que de la droite, il saisissait l'énorme, la longue serpe aux dents aiguës ; et brusquement il faucha les bourses de son père, pour les jeter ensuite, au hasard, derrière lui.»*

La latéralité est ici d'une certaine importance car elle semble reprendre la conception du monde avancée par Platon. Cronos, qui est à son poste comme l'était le «pilote de l'univers», laisse le flanc gauche se déployer et de la main droite prend la serpe, avant d'asséner son coup fatal des deux mains. Le temps semble s'ouvrir et se refermer simultanément, comme si la temporalité devait engendrer un sentiment de culpabilité lié à l'acte à accomplir. Chronos apparaît et disparaît en même temps engendré qu'il est par Cronos. C'est alors, ce semble, que Cronos devient Chronos, le porteur du temps. Il faut envisager une métamorphose de Cronos qui devient le contraire de ce qu'il était (Chronos). De «dévoreur de temps» empêchant le temps de se dérouler (Cronos), il devient, par cet acte cruel, le porteur du temps pour le monde (Chronos). Comme le précise parfaitement Reynal Sorel[244]:

> *«La castration d'Ouranos déclenche un processus irréversible : en permettant à l'étendue et à la durée de s'étirer, elle rend possible la représentation du monde.»*

A partir de ce moment, Cronos possédera deux faces : l'une tournée vers le Ciel, l'éternité céleste, l'autre orientée vers les hommes, la temporalité. D'un côté, il sera destructeur, rétablissant sans cesse l'état initial, de l'autre, il sera constructeur, introduisant l'homme dans le temps et le devenir (Chronos)[245]. Ensuite, les auteurs latins représenteront également Janus comme le gardien d'une porte ayant deux faces[246]. Du reste, ces deux faces se retrouveront également au sein même du modèle synthétique de la temporalité que présentera Aristote, selon Pierre Aubenque[247]:

> *«Le temps a deux faces : destructeur de la nature, qu'il érode et qu'il mine par l'action conjuguée de la chaleur et du froid,(Météor., I, 14, 351a 26 et Phys. IV, 13, 222b 19) il est l'auxiliaire bienveillant de l'action humaine ; et s'il n'est pas créateur, il est du moins inventeur, ce qui autorise le progrès des techniques.(Eth. Nic., I, 7, 1098a 24).»*

Quant à nous, nous resterons sur la réserve à ce sujet. En effet, si dans ce modèle mythologique l'avenir reste illusoire, Aristote posera, au

contraire, que le devenir n'est plus une illusion, mais qu'il est au fondement de l'être, aussi bien sur le plan théorétique que sur le plan éthique ou encore politique. C'est là que la comparaison doit cesser. A ce sujet, Jean Brun ne s'y est pas trompé, qui avance[248]:

> *«Alors que, chez Platon, le devenir est ce qui détourne les choses et les êtres de l'Idée éternelle, chez Aristote, au contraire, le devenir et le mouvement sont ce par quoi les individus tendent vers l'Etre qui les meut.»*

Ceci précisé, revenons à cette conception du Monde, Monde qui, coupé d'Ouranos, tendra vers une décadence en plusieurs phases. Hésiode raconte que les hommes ne pouvant plus se servir du temps du Ciel éternel pour guider leur vie, deviendront mortels et surtout, conscients qu'ils sont désormais libérés des cycles de la sphère d'en haut, ils seront pleins de démesure (*hybris*). C'est le début de la décadence, la seconde race, la race d'argent ; en résumé : «*le temps des hommes*».

La race d'Argent. C'est bien entendu une race inférieure (*polu kheiroteron*), nous dit Hésiode, ce qui atteste parfaitement que nous sommes dans le registre d'un temps de décadence. Coupés du temps circulaire d'Ouranos, les hommes de l'âge d'argent semblent déboussolés. Ils sont complètement pris dans un temps *a-kairatique* ; c'est qu'ils sont encore des enfants de leur propre temps, dont ils ne connaissent pas encore la mesure. Chronos est un jeune adulte et son monde semble bancal, comme l'est la marche d'un nourrisson. Hésiode les décrit comme ne vivant pas vieux après leur adolescence et restant très longtemps dans l'enfance («*cent ans auprès de leur mère*[249]»), avant de mourir vieux-jeunes. Ils sont accablés de malheurs, à la différence des hommes de l'âge d'or, car ils ne veulent pas adorer les dieux, ni même faire des sacrifices aux pieux autels ; alors que, précise Hésiode, ceci semble être un devoir d'homme. Ils méprisent alors la loi, ce qui explique leur hybris. Ils disparaîtront donc. Chronos connaîtra le même sort que celui qu'il a attribué à Ouranos, par Jupiter. On peut donc retenir de ce règne d'argent que c'est le temps de l'*a-kairos* et de l'*hybris* qui ouvre sur l'âge de bronze. Hésiode introduit ensuite *l'âge de Bronze*, première race forgée par Zeus lui-même.
Ces hommes sont présentés comme belliqueux à n'en plus suffire. Constitués d'un corps robuste qui leur procure une puissance et une force indomptables, ils sont violents, *frénétiques*, et ils ont le cœur dur

comme l'airain. Ces hommes semblent donc avoir pris conscience de leur corps, ou, plutôt, ils semblent avoir régressé jusqu'à ne plus posséder la maîtrise même de leur propre corps. De pensée et de justice, il ne saurait en être question en cet âge. On saisit alors toute l'étendue de la décadence dont ils sont l'objet. Les hommes d'airain sont de véritables animaux ; et c'est bien à eux et à eux seuls qu'il convient de s'interroger sur leur reste d'humanité. Hésiode précise que ce ne sont presque plus des hommes car ils ne «*mangeaient plus de pain*»[250]. Reynal Sorel tente pourtant de sauver la nature humaine de cette race, en avançant que c'est la première qui connaît véritablement la mort[251]:

> *«La race de bronze est la première à inaugurer le sort post-mortem réservé à la quasi-totalité des humains à venir : la chute dans le domaine moisi d'Hadès où ils disparaissaient «sans laisser de noms».»*

Une chose est sûre, c'est que l'âme de ceux-là ne migre pas vers un ailleurs après la mort. Non, ils sont mortels, comme le sont les animaux, stade auquel l'humanité a régressé. De plus, maîtrisant l'airain, ils sont armés jusqu'aux dents et ne songent qu'à la guerre en ne cessant de travailler ce matériau dont ils parent jusqu'à leur maison et l'ensemble de leurs activités. C'est qu'ils sont sous la coupe d'Ares (Mars), le fils de Zeus, Ares dont Homère reconnaissait qu'il ignorait la justice (Thémis)[252], tout comme les hommes de la race d'argent. Ils finiront donc par s'entre-tuer et cette race s'évanouira d'elle-même par un meurtre réciproque de l'ensemble de la communauté. On touche alors à la barbarie car ils s'égorgeront mutuellement, égorgement typique de l'administration de la mort dans l'univers oriental. On peut s'interroger sur les stades qui peuvent encore suivre, tant ce stade semble terminal. C'est alors qu'*advient* la race des héros.

L'âge des héros. Le travail poétique d'Hésiode est des plus délicats. Il doit désormais introduire le récit fondateur de la Grèce ; intégrer le travail d'Homère et donc la guerre de Troie, sans quoi ce mythe ne sera toujours pas aux couleurs des Hellènes. La transition est assurée par les guerriers de la race précédente qui deviennent des guerriers ayant une bonne maîtrise des armes. Mais, surtout, ces hommes deviennent plus justes et plus vertueux, ce qui fait qu'au moins ils ne s'entre-tueront pas, comme les hommes de la race de bronze. C'est à eux qu'il reviendra de redresser le cours de cette histoire. Forts de ce surplus d'humanité, ils partent au combat et sont tous défaits soit

devant Thèbes, soit devant Troie. C'est qu'ils ont encore un destin fatal, que la guerre ne fait que manifester. Tout cela semble signifier que la mort est le lot de cette race, le lot de l'homme, ce qu'il convient de ne jamais oublier. L'homme est un mortel, mortel est l'homme, l'homme mortel est mort, meurt et mourra.

Mais plus encore, ce qui distingue le héros des autres hommes c'est la force d'accompagner sa vie dans un face-à-face avec la mort, la mort digne sur le champ de bataille, dans le genre épique. C'est pourquoi finalement quelques héros seront plus que des demi-dieux, ce seront des «bienheureux» dans la mesure où leur sort sera différent de celui des autres. Reynal Sorel nous dit à ce sujet[253]:

> *«Un tel cycle, pour extraordinaire qu'il soit, suppose toutefois l'écoulement du temps, donc une négation de la mort en tant qu'effective. Ces bienheureux ne subissent pas la loi de Thanatos, mais, par un caprice de Zeus, sortent de la vie sans mourir.»*

Zeus demandera à Hermès de les conduire sur les champs Elysées, dans les îles des Bienheureux, où leur âme coulera une douce vie de repos, bien méritée ; ce que les mortels, de leur côté, semblent ignorer totalement. Reynal Sorel précise pourtant qu'on ne connaît aucun héros homérique dont l'âme aurait été transportée dans les îles des Bienheureux, à part Ménélas qui ramènera Hélène. Ce qui passe pour être une vision saugrenue, une vision poétique, une conception un peu écervelée, dirait-on aujourd'hui avec cette dimension péjorative que colporte l'activité poétique depuis le travail de sape effectué par l'idéologie de Platon. Pourtant, si l'on admet que cette mythologie est circulaire, on ne sera pas surpris que l'on rejoigne le premier stade, c'est-à-dire l'âge d'or. L'âge d'or sera le lieu où les Grecs disposeront les héros, ce par quoi nous sommes alors forcés d'admettre que même la version grecque proposée par Hésiode atteste que nous sommes bien en présence d'un temps circulaire. Mais cela n'est pas dit expressément, Hésiode semble cacher cette dimension circulaire, tout comme il cache aux mortels la véritable destinée des héros vers les champs Elysées. Précisons, en outre, que cette vision de l'héroïsme permet de saisir pourquoi Platon et Aristote pensent que le philosophe se doit d'être placé en ce lieu. Les philosophes sont des héros et, à ce titre, il leur reviendra de gagner de nouveau l'âge d'or. Ensuite, c'est ici que se situe la bifurcation entre la circularité et la linéarité de ce mythe. La linéarité admet que l'on doive passer directement de l'âge d'argent à l'âge de fer, la chute de l'homme étant bien linéaire, jusqu'au fond, si l'on veut aller par-là... Il n'y aurait donc que quatre

âges, conformément à la tradition perse. L'âge des héros ne serait qu'un âge intermédiaire, un âge intercalaire qui fait le tri entre ce qui rentre dans l'âge de fer (le mal, la terre de fer) et ce qui doit arriver à rebours dans les îles des Bienheureux (le bien). La circularité serait alors de l'ordre du bien alors que la linéarité serait dans le registre du mal, comme le soutiendra également Hegel. C'est la traditionnelle thèse de la négation du devenir linéaire que ce mythe oppose à la circularité de la tradition. Cependant, la descente irréversible vers l'âge de fer, n'est pas obligatoire, l'héroïsme permet de finir la boucle, de ne pas entrer dans l'âge de fer et donc de retourner à l'âge d'or.

b. Des mystères pythagoriciens ou la structuration du temps de l'homme en phases de vie indépendantes de l'unité corporelle.

On ne comprendrait que peu l'approche que nous proposons, si l'on ne faisait pas quelques remarques sur la dimension pythagoricienne qui se retrouve en filigrane dans la version proposée par Hésiode. Nous ne savons pas si Hésiode puise dans un orphisme ancien, remontant peut-être à la culture crétoise, ou s'il se contente de reprendre les conceptions pythagoriciennes de son temps. Hérodote (II, 81), du reste, met sur un pied d'égalité les orphiques et les pythagoriciens[254] et Aristote admettait que les vers d'Orphée n'était pas des originaux, comme nous le verrons[255]. Bref, pour les pythagoriciens, Zeus s'unira avec sa propre fille, appelée Perséphone ou Koré, ce qui donnera naissance à Dionysos. C'est alors que commence une ère nouvelle, ère qui n'est que la reprise de la doctrine iranienne du temps cyclique. C'est ce que précise parfaitement Reynal Sorel[256]:

> *«Le Dionysos orphique n'est pas une divinité agraire mais un enfant-dieu dont l'initiation coïncide avec le commencement d'une nouvelle fin cosmique.»*

Il est dit, en effet, que Dionysos sera «*le tout dernier roi parmi les dieux*». La manière dont il est présenté, l'enrobage verbal qui l'entoure, la charge idéologique qu'il véhicule, en fait un égal de Zarathoustra, si ce n'est son image en terre grecque. Un fragment pythagoricien va même jusqu'à annoncer cette parole nouvelle[257]:

> *«Ecoutez, dieux !: voici celui que je vous donne comme Roi.»*

Cette fin cosmique est l'ère où viendra Zarathoustra, le dernier Dieu, le nouveau roi, dernier des derniers pour les hommes, mais nullement pour les dieux. Cependant, Dionysos est démembré par les Titans et son corps est dispersé en autant d'âmes qui constitueront les âmes de tous les hommes. Dès lors, chaque âme possède un morceau de cette éternité divine qui provient de ce démembrement. La mémoire de cet événement fera que chaque âme se mettra en route (métempsycose[258]) pour recouvrer l'Unité première (le concept d'Un philosophique) et n'aura donc de cesse que de vouloir quitter son corps pesant[259]:

> *«L'âme, fragment détaché du puzzle de l'originel, se trouve en-geôlée dans un corps (sôma) comme dans un tombeau (sêma) à cause d'un événement suprahumain. Cet engeolement sanctionne une étape du cycle des métempsycoses.»*

La sortie de ce cycle peut prendre plusieurs années, voire ne jamais se produire et il reviendra toujours à Zeus de décider de l'issue de ce cycle infernal. C'est du moins ce que propose Simplicius dans le passage qui suit[260]:

> *«L'âme est enchaînée à la roue de la nécessité et de la naissance dont il est impossible de s'échapper, selon Orphée, sauf en rendant favorables les dieux à qui Zeus a confié le pouvoir de libérer de ce cycle.»*

En attendant cet événement, l'âme ne cesse de changer de corps, de rentrer et de sortir des corps[261] On peut alors s'interroger sur l'aboutissement de cette mise en marche des réincarnations. Dans tous les cas, ceci implique que l'homme doive se conduire de la manière la plus juste possible dans le monde. C'est ce que soulignait Platon, dont au moins six dialogues traitent de ce sujet[262]:

> *«Ils disent donc que l'âme est immortelle, et que tantôt elle sort de la vie, ce qu'on appelle mourir, tantôt elle y rentre de nouveau, mais qu'elle n'est jamais détruite; et que pour cette raison, il faut dans cette vie tenir jusqu'au bout une conduite aussi sainte que possible.»*

On comprend donc que tant que les âmes ne sont pas sorties du cycle, elles changent sans cesse de corps et cela pendant une longue durée cosmique. Mais comment ces âmes peuvent-elles échapper à une réincarnation ? Certes, il s'agit de l'office de Zeus et non des hommes, ce semble, mais pas tout à fait, telle est tout au moins la conception que reprendra Platon[263]:

> *«A coup sûr, ces dispositions il (le joueur de tric-trac divin), le démiurge bienveillant les a prises, en décidant chaque fois par rapport à ce tout quelle est la place et quelles peuvent bien être les régions où doit successivement résider telle ou telle espèce d'âme selon ce qu'elle devient; quant à la responsabilité du caractère, dont*

la qualité résulte de ce devenir, il l'a laissée aux volitions de chacun de nous.»

Le divin ne semble exercer son jugement que sur les caractères humains, c'est pourquoi il n'est pas difficile de comprendre que l'homme n'est pas soumis à une loterie divine. Son caractère doit posséder les marques que le divin retrouvera pour exercer son jugement. Et c'est bien l'idéal des héros grecs qui en constituera le modèle, modèle qui lui-même devra être retenu comme fondateur, préséance mythologique qu'il convient de préciser. En effet, comment comprendre cette dimension orphique avec ce que nous dit Hésiode du destin des âmes des héros qui semblent pouvoir regagner l'âge d'or et donc échapper enfin à ces cycles infernaux ?

En premier lieu, avançons que le terme de cette circularité se situe bien dans les îles des Bienheureux, le printemps éternel. Ceci est confirmé par le philosophe Jamblique[264]:

«Les îles des Bienheureux, terme du cycle des métempsycoses, sont situées dans les deux astres majeurs: le soleil et la lune.»

Il y a donc bien un terme à ce cycle infernal et cette fin semble avoir quelques rapports avec la mythologie médique des Perses, qu'elle soit coulée d'orphisme ou pas. Il y a un montage mythologique à comprendre ce qui, pour l'heure, reste encore bien obscur. Avançons ensuite que la sortie d'un cycle de réincarnations est bien attestée et cela dans le champ strict de l'orphisme. Sortir d'un cycle des réincarnations, c'est s'éjecter du temps circulaire, «*…l'âme cessant ses pérégrinations dans la sphère du devenir*», comme le dira Proclus[265]. Il est aussi patent que cette sortie des cycles de réincarnations a quelques rapports avec le thème de la vie bienheureuse, thème exposé lors de la présentation de l'âge d'or, sous le règne de Cronos. Nouage mythologique que semble de nouveau attester ce fragment orphique[266]:

«La vie bienheureuse, cette vie que souhaitent obtenir ceux qui chez Orphée sont initiés à Dionysos et à Koré, qui souhaitent « être délivrés enfin du Cercle et de reprendre souffle dans leur misère».»

En outre, il convient de noter que c'est sur les lamelles pythagoriciennes que l'on trouve le plus de témoignages de cette conception. Ces lamelles ont été retrouvées soit sur les corps des morts, soit à l'intérieur ou à côté du tumulus qui leur servait de sépulture. La plupart de ces écrits, consignés le plus souvent sur du bronze, commencent par une confession de soif[267], un appel à la source, puis vient l'affirmation suivante[268]:

«Je suis le fils de la Terre et du Ciel étoilé.»

Ce n'est que dans certains d'entre eux qu'on peut lire ce que nous cherchons, c'est-à-dire une attestation de la sortie des cycles de réincarnation[269]:

> *«J'ai volé hors du cercle de la lourde et terrible souffrance, je suis arrivé, d'un pied agile, à la couronne désirée, je me suis immergé dans le sein de la reine des enfers, je suis descendu de la couronne désirée, d'un pied agile.»*

Fin de cycle, sortie du cercle, autant de conceptions efficientes qui décrivent un devenir singulier d'âmes particulières que sont celles des héros et que l'initié semble tenter de copier au mieux pour assurer un même dessein. Cependant, reste à comprendre le modèle théorique qui pourrait rendre compte de la destinée de ces âmes héroïques. A ce sujet, le poète Pindare nous offre sa lumière, dans sa mission poétique qui est à entendre au sens strict du terme, en nous confiant ce propos[270]:

> *«Quant à ceux de qui Perséphone aura reçu rançon de son antique deuil (poinan palaioû péntheos), au bout de huit ans elle renvoie leurs âmes au soleil d'en haut; de ces âmes naissent de nobles rois, des hommes à la vigueur impétueuse ou grands par leur sagesse ; désormais ils sont invoqués par les hommes comme des héros sans tache.»*

Considérant que nous sommes dans un registre initiatique, le sens de cette assertion ne saurait être compris conceptuellement. Toutefois, on retrouve les notions typiques des cultes mystériques, le thème des Rois, le thème des hommes sans tâche, le thème de la couronne, autant de notions mystériques qui jonchent les écrits judéo-chrétiens…[271]. La sortie des cycles est marquée par l'absence de tâches et est attestée par le port de la couronne, ce sera la conception du Messie-Roi, cette royauté étant à attendre hors du champ du politique qui n'en serait qu'une manifestation.

Toutefois, est-il déjà attesté qu'il y aurait une sortie des phases de réincarnations, en dehors de la sphère initiatique qui en véhicule le mystère ? Nous trouvons, chez Diogène Laërce, deux témoignages des plus éloquents à ce sujet. Le premier fait état de propos attribués au philosophe ionien Anaxagore. Ce témoignage de Timon nous semble relativement important dans la mesure où le couplage entre héros et *Esprit* est noué de manière manifeste[272]. Les âmes des héros, dont nous voulons connaître l'ultime course, semblent constituer la notion d'*Esprit*. S'il n'est pas question d'une pluralité de héros, ce passage n'en demeure pas moins une étape cruciale afin de saisir cette affaire d'une grande obscurité[273]:

«Anaxagore dit qu'il existe quelque part un héros très puissant appelé Esprit, parce qu'il en a, qui soudain réunit toutes choses et ordonna ce qui était autrefois chaos.»

On comprend donc que la réunion de l'ensemble des âmes pour reformer le corps mutilé de Dionysos s'accompagne d'une quête d'ordre. Il est reconnu de tous que la notion de *kosmos* provient bien de la source orphique et particulièrement du pythagorisme[274]. Mais moins historique est de reconnaître que cette notion, au sens d'organisation, est radicalement ésotérique[275]. Ces âmes deviendront l'*Esprit* qui erre dans les airs, aussi faut-il croire qu'elles cherchent toujours le chemin des îles des Bienheureux… Mais tâchons d'aller encore plus loin. Nous sommes proches, ce semble, de la racine de notre questionnement. Posons cette ultime question : qui est ce héros, aussi appelé *Esprit,* qui prendra l'appellation *d'Âme du monde* chez Platon et que l'on retrouvera, ensuite, dans la philosophie de Plotin et cela jusqu'à la philosophie de G.W.F Hegel ? Avançons encore que, dans la philosophie de Plotin, l'*Âme du monde* sera couplée avec la notion de *Providence, via* la notion d'*Esprit*, notion qui possède une *intelligence organisatrice*, comme le promeut l'orphisme. Henri Crouzel, un des spécialistes de la philosophie de Plotin, nous offre cette synthèse fort intéressante[276]:

«L'âme du Monde gouverne les astres, par l'intermédiaire, nous le verrons des âmes particulières aux astres. Elle dirige tout avec raison, selon Platon. C'est elle qui produit la suite des événements, le jeu des causes et des effets, prévoyant, sachant ce qui suivra.»

Plus encore, Plotin nommera cette même *Âme du monde*, la *«raison universelle»*, dans ses *Ennéades*[277]. Ce nouage entre le devenir (la *providence*), la Raison (*noûs kubernétès*) et l'Esprit (le *temps objectif issu du Ciel*), ne peut donc être compris, indépendamment de sa source orphique. La notion de *Providence* est enfermée dans un ésotérisme dont elle ne sortira plus. Précisons toutefois que cette providence rationnelle est bonne, tant il est théoriquement établi que le règne de Zeus est bien celui de l'intelligence et que ce règne est celui du Bien, domaine le plus proche d'Ouranos. C'est à cette conception ésotérique que rendra hommage G.W.F Hegel avec son concept d'*Esprit* couplé avec la notion de *plan divin* afin de rendre compte du temps historique[278]. Cependant, nous n'en avons pas encore fini avec cette mythologie qui a traversé les âges. C'est à propos de Pythagore que Diogène Laërce nous donne ces ultimes renseignements[279]:

«Et lorsque l'âme a de la vigueur et, concentrée en elle-même, reste en repos, les réflexions et les actes deviennent ses liens. Quand elle a été expulsée par la violence et jetée à terre, alors elle erre à travers les airs, semblable à quelque fantôme. Et Hermès est l'intendant des âmes, et pour cela, on l'appelle «le convoyeur», et le portier, et le terrien, puisque c'est lui qui guide les âmes en les retirant des corps de la terre et de la mer, et qui conduit les âmes pures vers le plus haut des cieux, et qui interdit aux âmes impures d'aller avec les premières, ou de se grouper entre elles, mais au contraire les fait enchaîner par les Furies à des liens indestructibles. L'air est tout entier rempli d'âmes que l'on appelle démons et héros.»

Les âmes sont désormais multiples et selon le sort que Zeus leur a dicté, de deux sortes. Les âmes pures rejoignent donc un au-delà qui est très haut, pour former l'*Âme du monde* bonne, alors que les âmes non-héroïques restent au fond du tartare et cela à jamais, afin de constituer l'*Âme du monde* mauvaise. Il est strictement impossible de rendre compte de la notion d'*Âme du monde* sans préciser si cette dernière est bonne ou mauvaise, ce qui serait ôter toute sa signification à cette doctrine iranienne. La notion d'*Âme du monde* est duelle, dualiste dira-t-on plus tard[280]. Ce sont les âmes pures qui errent dans le Ciel grec, c'est pourquoi le monde est gouverné par le Bien.

Enfin, on raconte que cela est expliqué de la manière suivante par les pythagoriciens. Zeus ayant manqué l'âge de bronze, s'allie avec Métis pour gagner ses vertus et faire advenir le Bien, terme d'une lutte titanesque bien méritée, qui débouchera sur la victoire inconditionnelle du Bien dans le monde, dont les vertus que porteront les hommes seront comme autant de témoignages[281]:

«Phanès est encore Mètis, mot signifiant l'intelligence pratique ou technique (polymêtis), indispensable à ce qui gouverne le cosmos. En tant que nom propre, la déesse, ignorée d'Homère, est une Océanide chez Hésiode qui en fait la première épouse de Zeus. Puissance polymorphe (don de métamorphose propre aux dieux aquatiques), Métis est douée d'astuce omnisciente, de prudence avisée. C'est au terme victorieux de sa lutte pour la souveraineté définitive que le Zeus hésiodique avale sa comparse pour en assimiler les vertus.»

Quant aux âmes impures, elles sont enchaînées par les furies et ne reviendront jamais tant le lien effectué est indestructible. Cependant, reste qu'aucun auteur grec ne fait mention d'un héros qui aurait eu le loisir de regagner l'âge d'or, à part Ménélas qui ramènera Hélène. C'est pourquoi cette mythologie ne laisse pas de poser bien des questions tant à propos de son efficience qu'au regard de sa diffusion. Dans tous les cas, achopper à regagner le terme de ce voyage initiatique, c'est ne pas boucler la boucle des cycles des

réincarnations, et donc tomber fatalement dans l'âge de fer. En attendant donc ce «miracle», l'âge de fer recueille les hommes, c'est-à-dire les non-héros. En attendant ce détachement des corps, en attendant cette promesse de sortie du cycle des réincarnations, en attendant de boucler la boucle, il faut bien avouer que les âmes sont plongées dans le corps comme dans un tombeau. Terrible fatalité, malheur de l'humaine condition, damnation que cette enveloppe terrestre, ce fardeau. L'âge de fer, «*l'âge actuel*» précisera encore Hésiode, pour mieux nous faire prendre conscience de cette terrible destinée à laquelle nous sommes enchaînés, par les Perses…

L'âge de fer. Laissons donc Sapho nous ouvrir cette porte. L'âge de fer est le monde d'ici-bas, comme dirait la vulgate chrétienne. C'est l'enfer sur terre. Que l'origine de tout cela soit médique ou tout simplement orphique, le message prosélyte culmine toujours par une injonction violente à la croyance en jouant sur les faiblesses humaines. Voici comment Sapho assommera une pauvre femme grecque, «inculte» au sens strict du terme[282]:

> *«Morte, tu seras couchée sans que jamais, pour personne, nulle mémoire (nul regret) de toi survive plus tard, car tu n'as pas de part aux roses de Pièrie : invisible, même dans la demeure d'Hadès, ton âme envolée errera parmi les morts obscurs.»*

A cela, le commun des mortels, prudent comme il se doit, ferait mieux d'accomplir son office et de se rendre rapidement dans un lieu de culte. Dans ces lieux est vendu l'espoir à bon marché, du moins à meilleur prix que les cours des écoles philosophiques qui étaient réservés à l'élite, aussi bien dans les cultes orphiques que dans les cultes publics éleusiniens. Il convient donc de bien saisir que le mythe d'Hésiode donne une ossature mythique à des conceptions religieuses qui étaient au cœur des cultes grecs, le pythagorisme. Le mythe d'Hésiode n'a pas été influencé par le pythagorisme, il lui en donne son architecture tout en le décharnant de sa dimension mystérique. Le mythe des races indique globalement les stades à parcourir au sein de l'initiation pythagoricienne[283]. C'est la raison pour laquelle Aristote regardera cette mythologie avec la plus grande ironie, comme peut en témoigner ce passage de la *Métaphysique*[284]:

> *«Les contemporains d'Hésiode et tous les théologiens se sont, en vérité, souciés uniquement de ce qui pouvait entraîner leur propre conviction, mais ils ont négligé de penser à nous. Considérant, en effet, les principes comme des dieux et comme d'origine divine, ils disent que les êtres qui n'ont pas goûté le nectar et l'ambroisie sont*

> *mortels : c'est là évidemment employer des mots dont le sens ne peut être familier ; pourtant ce qu'ils ont dit de l'application même de ces causes nous dépasse.»*

Aristote affirme catégoriquement qu'il convient de distinguer deux types d'hommes, les initiés qui sont immortels dans la mesure où ils ont goûté au nectar d'ambroisie, et les autres, les mortels, dont il fait partie («nous»)[285]. Les premiers appuient leur théorie du monde sur des mystères irrationnels alors que le Stagirite est en recherche de principes rationnels, c'est pourquoi il ne peut que rejeter en bloc ces conceptions. Il nous semble que ce passage tiré de sa *Métaphysique* est un témoignage irréfutable du fait qu'Aristote n'était pas un initié. Et nous devrons en tirer toutes les conséquences surtout au regard de ses conceptions des *fins dernières* (eschato-logie). Le «télos» du Stagirite ne pourra être celui de Platon, le premier n'est pas initié, le second se targuera toujours de l'avoir été. C'est à ce niveau d'analyse qu'il convient de comprendre que sa conception temporelle demeurera indépendante de l'univers initiatique, indépendante d'une eschatologie strictement religieuse, indépendante d'un temps de type sacral ; en résumé que sa conception temporelle ne pourra en aucune manière défendre une approche circulaire de la temporalité humaine. Quant à l'étude d'Hésiode effectuée par Aristote, nous ne savons rien. En *Métaphysique*, livre A, le Stagirite avance[286]:

> *«Quant à savoir à qui attribuer la priorité de cette doctrine, qu'il nous soit permis de renvoyer à plus tard notre sentence.»*

Mais il faut bien avouer que nous ne trouvons pas ce développement sur Hésiode, dans le corpus aristotélicien conservé[287].

Bref, l'âge de fer dont il est dit qu'il s'agit de l'âge actuel («*Car maintenant c'est la race du fer*»[288]), dans lequel l'homme est plongé, est horrible. Le mythologue au service des cultes va donc tenter la peinture la plus noire possible ; masquant la réalité pour poser sur le monde présent (*nûn* idéologique) un voile de ténèbres. Ultime stade de la décadence, ultime stade de la chute humaine, temps linéaire sans retour, circularité échouée sur la rive de l'athéisme, l'homme est ici condamné, et cela, sans appel… Hésiode décrit ces hommes comme travaillant sans cesse et couverts de souffrances de jour comme de nuit, à l'extrême opposé de l'âge d'or qu'ils ont échoué à atteindre, faute de ne pas croire aux dieux. Il n'y aura plus de lien filial, ni d'amitiés, ni d'échanges. Pire encore, les jeunes mépriseront les vieux et leurs parents, les adultes ne respecteront ni la justice ni les lois, et

n'auront nulle vertu. Plus encore, c'est le vice, la rapine, la ruse odieuse, les calomnies, en résumé le Mal qui sera honoré. Et tout cela sans culpabilité, les méchants… Catherine Darbo-Peschanski propose la périphrase interprétative enrichissante qui suit[289]:

> *«C'est que ces hommes-là ne meurent pas d'être soudain frappés de mort. Ils meurent de n'avoir plus de temps. Si leurs enfants naissent vieux, si leurs lignées, dépourvues du lien de la ressemblance, se brisent dans la disparité et produisent plus de continuité, c'est qu'ils ont perdu le ressort de leur devenir, ce qui permettait d'étirer du temps de leur naissance à leur mort : non seulement le mécanisme de l'échange des dons qui sous-tend l'hospitalité et les autres rapports sociaux ainsi que les rapports des hommes et des dieux ne joue plus mais, pour finir, la justice se confond avec la force.»*

Sans initiation, nul salut ! Sans initiation l'homme serait incapable de se doter d'un temps propre, de se procurer une continuité mondaine, de penser l'avenir. Tout cela, il revient aux cultes de l'offrir aux humaines conditions, sans quoi l'homme replongera dans l'animalité, remplaçant la justice par la force. Tel est bien le message traditionnel des théologiens. Toutefois, il y a chez Hésiode l'aveu d'un échec de la part du divin car cette race, comme les autres, devra disparaître. En donnant la justice aux hommes, Zeus semble, à chaque étape de sa création, se mordre les doigts. Là encore, il sera obligé de détruire cette race qui ignore la Justice (*Dikè*), la Paix (*Eirènê*) et l'Equité (*Eunomia*), office de ses trois filles. Cependant, est-ce le temps qui fait défaut à ces hommes ou la justice ? Dans la *Cosmogonie* de notre mythologue Hésiode, le temps précède de loin la justice car Zeus crée le monde bien avant d'engendrer ses trois filles qui en sont le produit, justement[290]. De plus, dans l'ensemble de ces quatre races, a-t-on déjà vu les hommes se charger de la justice ? En aucune façon. Seule cette race, l'âge d'argent, la pire, semble se préoccuper pour la première fois de cette justice, préoccupation impossible qui entraîne la chute fatale et ultime de cette création. Peut-on encore suivre Catherine Darbo-Peschanski lorsqu'elle dresse ce constat tragique[291] ? :

> *«En donnant la Justice aux hommes, Zeus ne leur fait donc pas un cadeau pleinement positif, il les place dans un décalage constant avec l'ordre divin, qu'il leur faut pourtant tenter de réduire sous peine de mourir, sans même que le moment de cette mort soit nettement fixé. Ainsi les dote-t-il d'un temps propre, chaotique, qui va d'actes justes en actes injustes et qui, parce que la justice ne peut guère être universellement éliminée, s'ouvre sur l'incertitude de l'heure de la mort. Le devenir humain est lié à l'action humaine, il est mû par l'impossibilité de maîtriser la dissymétrie de la justice ; il apparaît donc - ce qui est une constante dans la pensée grecque - comme une*

> *dévaluation non seulement de l'éternité divine, mais aussi de la régularité cosmique…»*

Il semble, en effet, que l'ensemble des stades soit soumis finalement à un même constat d'impuissance de la part du divin. La castration de Cronos entraîne des castrations en chaîne, cependant la loi divine ne fait pas pour autant infléchir les hommes vers la justice, la paix et la fraternité. Le temps leur est bien donné et avec celui-ci l'espoir, mais cela semble ne servir à rien. Pour un mythologue, le temps est circulaire, et le devenir de l'homme doit être maintenu dans le cadre de l'avenir de la religion qu'il promeut. Ce sera encore l'opinion du poète Eschyle, qui avancera, avec cette ironie toute grecque[292]:

> *«Oui, j'ai délivré les hommes de l'obsession de la mort. Quel remède (pharmakon) as-tu donc découvert à ce mal? J'ai installé en eux les aveugles espoirs (tuphlas…elpidas). Le puissant réconfort (ôphelèma) que tu as ce jour-là apporté aux mortels!»*

C'est que justement la castration de Cronos est un arrachement à la voûte étoilée du monde dans lequel nous vivons. Cette castration coupe l'homme du Ciel et voilà pourquoi le temps n'est plus possible et n'est plus porteur d'aucune justice. Le monde est rentré dans une ère rétrograde dira Platon dans la mesure où il n'est plus accroché au bien de l'univers qui tourne vers la droite. En effet, si l'on replace le mythe des races dans l'intégralité du récit, on s'aperçoit que ce dernier est enseveli par un retour magistral à l'adéquation du temps humain sur le temps du ciel. Quand cultiver ou moissonner s'interroge le poète Hésiode ? Il convient de suivre le temps du Ciel. Quand naviguer ? Le Ciel détermine le temps favorable à cette activité. A chaque saison suffit sa peine, printemps, été, automne, hiver et même certains jours précis. Finalement Hésiode, conscient des limites humaines impropres à suivre les injonctions divines, exhorte les hommes à se soumettre au temps du Ciel. *Les Travaux et les jours* est une invitation à calquer le temps humain sur le temps divin du Ciel ; afin que toute action soit mesurée, pour que l'homme ne soit pas «tout démesure». S'arracher à cette dimension de la voûte céleste ce sera détruire l'espèce, rendre impossible la justice et donc fatalement tout cela entraînera une décadence progressive mais certaine de l'homme dans le registre de l'animalité. C'est l'ultime leçon qu'il voudra laisser à son frère Persès dans *Les Travaux et les jours*. Ce formidable hymne à l'adaptation du temps humain au temps céleste et divin permet de saisir l'occasion favorable[293]. C'est alors que le concept de *kairos*, pris comme adéquation fructueuse de l'homme au Ciel, peut gagner en

consistance[294]. Toute action sera bonne et *fructueuse* tant qu'elle sera accomplie en adéquation avec la temporalité du Ciel.
Nous conclurons sur la mythologie d'Hésiode en avançant que le temps circulaire y est bien attesté. Que la défense de ce temps circulaire soit une invitation à un retour à la tradition, un retour à l'adéquation du temps humain avec le temps céleste, voilà ce qui semble se dégager de cette interprétation. Ensuite, que ce temps circulaire des astres puisse, théoriquement, être un modèle applicable au mouvement de l'âme, voilà encore ce que manifeste la mythologie des cycles des réincarnations dont les âmes (héroïques) ont pour mission de clôturer la boucle en se rendant aux îles des Bienheureux. Il découle de tout cela que si le temps circulaire reste bien une thèse défendue, cette thèse initiatique ou traditionnelle renvoie encore le temps linéaire dans le cadre d'une chute, d'une décadence humaine que manifestent les cinq âges des races ; une fatalité incontournable de laquelle l'homme ne peut sortir que par la croyance et la foi. S'il existait un temps circulaire grec, ce n'est pas un temps de la *doxa* grecque ; ce n'est pas un temps dans lequel un Grec serait plongé ; c'est le temps sacral dans lequel il semble avoir eu le devoir de citoyen de s'inscrire. Seulement, il faudra bien que ce temps sacral laisse place à un temps plus analytique, un temps philosophique…

Si le temps aristotélicien ne sera pas soumis à cette conception de la fin (télos) religieuse, les questions alors se bousculent jusqu'à constituer un nœud qui semblera inextricable. Quel temps pourrait bien être indépendant de ces conceptions sacrales ? Quelles conceptions de la «fin» pourraient-elles bien faire face à cette approche religieuse ? A quelle source notre philosophe pourrait-il bien puiser afin d'alimenter sa modélisation de la temporalité ? Avant de se précipiter dans le corpus et d'en tirer des occurrences diverses rendant compte du temps, notons encore une fois que le temps, dans les tous les cas, sera encore et toujours suspendu à son «moteur» qui semble *a priori* se situer en son terme, c'est-à-dire loger dans les conceptions de la «fin», du *télos*. C'est la raison pour laquelle nous pensons que le temps chez Aristote ne peut être abordé sans faire état du concept d'entéléchie. Ce concept sera-t-il vraiment indépendant de toute dimension sacrale, comme nous l'admettons ici provisoirement au sein de cette étude ? Rien n'est moins sûr, il se pourrait en effet que les discours publics d'Aristote sur la fin ne soient pas totalement en adéquation avec ses convictions profondes. C'est encore une

dimension non négligeable de la constitution du savoir à laquelle nous tenterons d'être vigilant. Si un sophiste tient toujours un discours public, la modélisation des véritables penseurs comporte nécessairement une dimension intime, dimension qui n'est pas du registre privé et qui révèle l'humanité terrée au plus profond de l'être pensant.

Enfin, on aura peut-être été étonné que nous présentions le temps dans la tragédie avant d'aborder l'épopée, ce qui est a-chronique. Cependant, au regard du genre qu'est le temps, nous avons pu montrer que ce dernier se déploie davantage dans la poésie épique dans la mesure où il est alimenté par les conceptions religieuses issues de l'orphisme et du pythagorisme. Ce sont les analyses de la mythologie d'Hésiode qui attestent véritablement d'une telle perspective. Du reste, le rapport entre la tragédie et l'épopée n'est pas explicite dans la *Poétique* du Stagirite[295]. Il conviendrait également d'analyser le temps au regard des arts plus proches de ce dernier comme le sont la musique, la danse ou le mime, mais nous laisserons cela aux spécialistes[296]. Abordons désormais une autre source que celle de la tradition religieuse convoquée ici et reprise par Platon, avant d'aborder le temps développé par la pensée d'Aristote.

IV. DU TEMPS MYTHIQUE PLATONICIEN AU TEMPS SCIENTIFIQUE IONIEN.

LES RACINES DE LA PHILOSOPHIE DU TEMPS D'ARISTOTE.

«*En effet, dans tout le cours du temps passé, en accord avec la tradition transmise d'âge en âge, aucun changement n'a jamais été constaté ni dans l'ensemble du Ciel le plus extérieur, ni dans aucune de ses parties. – il semble même que le nom s'est transmis depuis nos plus lointains ancêtres jusqu'au temps actuel, les Anciens ayant toujours eu la même opinion que celle que nous professons nous-mêmes : car ce n'est pas une fois, ni deux fois, mais un nombre infini de fois, croyons-le bien, que les mêmes opinions ont été émises et sont parvenues jusqu'à nous.*»
Aristote, *Du Ciel*, trad. J. Tricot, I, 270b 14-19.

Si la dichotomie est une activité générique confortable elle n'en demeure pas moins très éloignée des objets dont elle est censée rendre compte[297]; elle plaque sur le monde un voile apollinien dont on se gardera bien de succomber à l'apparente beauté[298]. Dans un premier temps, pour des raisons didactiques, nous avons tenté de montrer, à partir du *Protreptique* du Stagirite, qu'il existait deux types de temps. Le premier serait initiatique et sa forme temporelle serait circulaire. En revenant à la pensée traditionnelle grecque, nous avons pu relier cette vision du monde à celle du pythagorisme. Le deuxième type de temps dont les religions admettent qu'il est illusoire, contingent, serait de forme linéaire et rendrait compte du temps philosophique. La première conception admettrait que l'avenir est illusoire, conformément au schème de la chute circulaire de la sphère religieuse, alors que la seconde, nous allons le démontrer au sein de cette partie, tenterait d'aborder le devenir de manière positive. Il serait aisé, sur cette pierre[299], de graver la poésie d'Homère et d'inscrire les noms de tous les poètes grecs tragiques. La pensée d'Hésiode nous a servi de point de rotation entre ces deux conceptions. En proposant deux lectures du mythe des races, l'une circulaire et l'autre linéaire, nous avons articulé ces deux conceptions en une mouture dont le nœud s'est resserré autour de l'âge des héros. Or, force est d'admettre que dans les deux perspectives, nous retrouvons la figure du héros. Dans la poésie épique et tragique, il revient au héros d'être porteur du devenir pour les citoyens (Achille, Ulysse…). Au sein de la pensée religieuse, de la même manière, la cessation de la chute[300], qui est le schème commun à tous les cultes, nécessite l'intervention d'un héros afin de remonter les cercles concentriques et atteindre la couronne d'être soi, les initiés tentant de copier ce cheminement héroïque de Dionysos ou de Zarathoustra[301].

Le nouage typique d'une activité intellectuelle poético-philosophique doit donc désormais se relâcher par l'intervention d'un événement extérieur, une «péripétie» diraient les poètes ; l'administration d'une preuve avancerait la philosophie rationnelle, afin de sortir de cette impasse théorique. A cette fin, nous aborderons compendieusement la synthèse grecque platonicienne avant de faire état du courant de pensée dont nous souhaitons montrer l'excentricité avec les problématiques spécifiquement grecques. En guise de transition, avançons que comme Platon continuera à s'inscrire du côté des «Muses de Sicile» sans pouvoir donner sa digne place aux «Muses d'Ionie», pour le dire à la manière de son dialogue intitulé le *Sophiste* (242 d), ce n'est pas au sein de cette pensée que nous trouverons matière à sortir de cette problématique afin de s'engager dans l'œuvre d'Aristote. Ainsi, cette œuvre va nous permettre de mettre un point final à ce mouvement de pensée avant d'aborder la pensée ionienne dont Aristote sera plus proche, du moins au niveau obvie. Néanmoins, nous verrons, comme pour les parties précédentes, que si la position philosophique mentionnée ne sera pas reprise, des réflexions seront tout de même incluses dans la modélisation temporelle du Stagirite, c'est pourquoi, encore une fois, ce détour historique nous semble nécessaire.

a. *De l'idéologie platonicienne ou le temps mythique comme tentative de voilement du temps initiatique.*

Il est vrai que, si l'on admet finalement que notre dichotomie n'a plus de pertinence puisque l'ensemble des conceptions grecques du temps culmine dans la figure du héros, il est douteux que l'on puisse atteindre la conception aristotélicienne du temps. Il faudrait considérer que la pensée grecque est fatalement enracinée dans une tradition religieuse dont la plupart des conceptions philosophiques sont issues. C'est pourquoi le concept de temps serait d'abord conceptualisé par les garants des cultes, avant que ces conceptions ne soient véhiculées par les poètes et les philosophes, en croquant quelques héros ou quelques «concepts écrans»[302]et que les citoyens miment cette modélisation afin d'obtenir un modèle temporel rendant compte de leur destinée. Cette conception serait alors compatible avec la thèse, soutenue par Martin

Heidegger, de l'oubli de l'être dans l'univers grec, la *mimésis* rendant toute conceptualisation impossible[303]. C'est ce qui fait dire à la philosophe contemporaine, Catherine Collobert, que le temps grec archaïque et classique serait d'une telle obscure nature[304]:

> *«Le temps est reconnu, dans la Grèce archaïque et classique, comme le principe de l'oubli. Pindare, qui reconnaît le temps comme le père de toutes choses, écrit : "Puisse le temps, toujours comme aujourd'hui régler sa prospérité, le combler de biens et lui procurer l'oubli de ses biens".*[305]»

Tout semble, en effet, caché sous ce temps obscur du mythe, comme nous l'avons vu à propos de la notion de destin qui voilait le temps lui-même. L'univers grec aurait été recouvert d'un voile opaque qui aurait plongé ses habitants dans une certaine obscurité, comme l'avance encore Catherine Collobert[306]:

> *«Le temps les enveloppe d'un voile, il les noue au voilement. Les étants sont destinalement voilés par le temps. Le voilement est leur destin.»*

Or, que cette conception du temps plongeant l'être dans l'oubli soit bien une thèse issue de la sphère de l'orphisme ou du pythagorisme, voilà qui est formellement attesté par un passage de la *Physique* d'Aristote[307]:

> *«Certains ont dit que le temps était le plus sage, mais le pythagoricien Paron a dit que le temps était le plus grand des ignorants, parce que c'est par lui qu'on oublie…»*

La conception circulaire du temps du pythagorisme va alors plonger l'être dans un certain voilement de sa propre existence et dans cette concaténation des cycles de la métempsycose, il n'y aurait plus de place pour un temps propre et subjectif, un temps historique et singulier. Les rites initiatiques reléguant la connaissance conceptuelle au profit de visions iconiques auront pour conséquence la suspension des jugements des citoyens au profit de révélations qui se passent d'explications. Aristote le confirme dans un fragment retrouvé, le fragment 15, de son *Traité de philosophie*[308]:

> *«…initiations d'Eleusis (dans celles-ci en effet l'initié était formé par des visions, mais n'était pas soumis à un enseignement).»*

On a maintes fois fait le rapprochement entre les images projetées dans le mythe de la Caverne de Platon et celles qui étaient amenées, encadrées par des tableaux, dans les cultes grecs et notamment le culte d'Eleusis[309]. Le rejet de la réalité s'accompagnera, nous l'avons vu chez Platon, d'un rejet du devenir ; le devenir étant relégué du côté de l'opinion, du côté du corps, de cette dimension que l'initié se doit de rejeter. L'initiation s'accompagnerait donc d'un voilement du temps

lui-même au profit d'un temps subjectif dénué de raison et le corps s'effacerait afin de laisser place à la notion de métempsycose qui étirerait ce dernier sans limite. C'est un petit épisode comique raconté par Aristote dans *l'Ethique à Nicomaque* qui pourrait attester de cette conception initiatique de la temporalité grecque. Le poète Eschyle, rapporte le Stagirite, aurait profané les mystères de la Grèce dans plusieurs de ses pièces[310]:

> *«Par contre, l'ignorance peut porter sur l'acte, comme, par exemple, quand on dit : cela leur a échappé en parlant, ou ils ne savaient pas qu'il s'agissait de choses secrètes, comme Eschyle le dit des Mystères, ou voulant seulement faire une démonstration, il a lâché le trait, comme le disait l'homme à la catapulte.»*

Ces propos, dont Aristote se fait ici l'écho, rendent compte d'un lapsus attribué à Eschyle qui était originaire de la ville d'Eleusis[311], lapsus qui entraînera une convocation et une condamnation du poète par l'Aréopage. Pourquoi ? Eschyle aurait *craché le morceau*, un morceau de mystère et cela à plusieurs reprises dans ses tragédies ; voilà ce que nous en dit le commentateur Jules Tricot[312]:

> *«Eschyle avait été accusé, devant l'Aréopage, d'avoir divulgué, dans plusieurs de ses tragédies, le secret des Mystères. Il se défendit en alléguant son ignorance (ce qui semble montrer, d'après l'interprétation de Clément d'Alexandrie, Strom., II, 60, 3, qu'il n'était pas initié).»*

Cet épisode comique, dans cet univers tragique, montre parfaitement que la mission poético-philosophique n'est que de diluer des conceptions qui se trouvent au cœur d'une religion élue au rang de culte officiel par un régime politique[313]. C'est bien la raison pour laquelle toute conceptualisation du temps est vaine dans la mesure où elle ne serait qu'un retour circulaire au culte. Que le poète soit initié ou pas, les mystères devaient rester enfermés dans les lieux de culte et ne pas être semés dans les amphithéâtres. Or, et ceci nous intéresse au premier chef, si une conception du temps était nécessairement accrochée à la divinité, comme le montre par exemple le travail d'Hésiode, comment parler de temps aux hommes sans, du même coup, révéler des mystères ? Cela paraît fort délicat et c'est peut-être ce qui explique l'absence de conceptions fondamentales sur le temps dans la pensée grecque du VIe et du Ve siècle avant J.-C.[314]. En somme, plus la culture d'un peuple se penche sur ses citoyens, plus ce savoir est décharné de son contenu mystérique et *a fortiori* plus les conceptions du temps sont simplifiées, cachées, transformées. Et, pour finir, tout cela culmine dans le plus grand oubli, dans les ténèbres. Il

en va de l'équilibre de la structure sociale en place, comme l'atteste l'intervention des sages de l'Aréopage d'Athènes. C'est chez le philosophe Proclus que nous avons pris conscience de cette dimension fondamentale dans le traitement du savoir. Proclus conceptualise cette thèse de la façon suivante[315]:

> *«Les Pères de ces mythes ont produit le revêtement visible des mythes et leur aspect figuratif comme un analogue des classes les plus basses, de celles qui président sur des états de vie les plus extrêmes et les plus enfoncés dans la matière, mais ont livré le noyau caché et inconnaissable au vulgaire, comme une révélation, pour ceux qui aspirent à contempler des êtres, de l'essence transcendante des dieux cachés dans un secret inviolable.»*

Paroles définitives s'il en est, il n'y a pas de philosophie du temps possible. L'élite religieuse garderait ces conceptions au plus proche de son «cœur» et ne ferait que les divulguer sous couvert de révélations mystérieuses ; ce qui aurait comme conséquence une éviction de la conceptualisation[316]. Néanmoins, cette «hiérachisation» du savoir n'est pas véritablement spécifique à l'univers grec. De façon générale, qui a-t-il en effet de véritablement philosophique, par exemple, dans la conception temporelle du philosophe Martin Heidegger si ce n'est une pâle copie de conceptions théologiques protestantes ?[317] Savons-nous encore que la théologie de Luther, à laquelle se rattache la pensée heideggerienne, n'a pu s'imposer qu'en mettant à sac la philosophie aristotélicienne[318] ? Mais on pourrait également retourner cette critique sur la pensée aristotélicienne elle-même : qu'y a-t-il de véritablement philosophique dans la pensée temporelle du Stagirite ? D'où viennent les emprunts dont cette conception est la synthèse ? Sont-ce des emprunts à des religions méconnues, des sectes à jamais cachées, des philosophies pour toujours plongées dans l'oubli ? Plus encore, penser le temps, envisager le devenir, comprendre le *télos*, nécessiterait fatalement d'entrer dans une démarche initiatique et c'est pourquoi la philosophie resterait la sœur pauvre de la religion, de la tradition, de la véritable sagesse des nations[319]. Il faudrait donc rebrousser chemin ou plutôt *changer de navigation* et se diriger vers les théologiens plutôt que vers les philosophes afin de s'approcher des sources où le temps est pensé.

Ce n'est pas trop forcer l'œuvre platonicienne que de l'inscrire au sein de cette perspective. Nous pensons que telle sera bien la position philosophique de Platon au regard de la temporalité. Se refusant à modéliser le temps (*chronos*), Platon offrira au peuple une pensée religieuse pleine d'espérance (ελπιs). On ira même jusqu'à parler

d'une «*religion de l'espérance*» dans le cadre de l'œuvre de Platon[320]. Afin d'offrir une assise à cette thèse, on se sert, le plus souvent, de l'étymologie. Le terme grec de *télos* (*τελοs* : but, fin)[321], qui guiderait le devenir (*to mellon*) de l'être, serait bien un terme issu du domaine initiatique: Citons, à ce propos, ces quelques lignes de Marie-Laurence Desclos[322]:

> *«Il convient de ne pas oublier que le verbe τελεω–ω a le sens d'initier, et que de nombreux dérivés de τελοs appartiennent au vocabulaire de l'initiation. (…) Cette signification est bien attestée chez Platon. Ainsi, par exemple, de αρτιτεληs (Phèdre, 251a 2) et de νεοτεληs (Phèdre, 250e 1) : "nouvellement initié"; de τελεστικοs (Phèdre, 248e 1, 265b 4) : "lié à des rites de mystères"; de τελετη (Phèdre, 244e 2 ; République, II, 365a 1): "initiation aux mystères, célébration des mystères"; et bien sûr, du verbe τελεω–ω lui-même (Euthydème, 277d 7; Phèdre, 249c 8; République, VIII, 560e 1 ; Phédon, 69c 2). Enfin, pour le Phèdre, 249c 7-9, le philosophe est un homme (ανηρ) qui, "parce qu'il est toujours initié aux mystères parfaits" peut "seul devenir parfait"…»*

Le devenir étant consigné dans les cultes, il n'y aurait nul salut pour le citoyen grec en dehors de l'initiation et il en irait de même dans le genre philosophique qui ne ferait que reproduire cette vision. Pour en finir avec cette dimension initiatique qui annihile toute compréhension philosophique possible du concept de temps, jetons ce dernier morceau de ce puzzle initiatique[323]. Reynal Sorel, nous donne ces dernières précisions qui expliquent en quoi consistait véritablement cette initiation[324]:

> *«La traduction moderne de télétê par "initiation" est inexacte : le complément de télétê est toujours tôn theôn, ou des dieux équivalents, et non tôn andrôn (aux hommes), ce qui implique que le terme ne désigne pas des rites de passage effectués sur des humains ("initiation" des adolescents par exemple), mais des rites destinés par essence à contraindre la divinité par le recours à des formules efficaces. Elles sont délivrées au terme de la stricte observance des préceptes ascétiques de la "vie orphique". Les télétai d'Orphée sont la mémoire de ces incantations qui font pression sur la divinité plus qu'elles n'exercent une action sur l'âme du fidèle. Parfaitement proférées, elles conduisent à la victoire, symbolisée par la couronne que Niké (Victoire) dépose sur la tête du cytharède dans l'imagerie apulinienne de la catabase d'Orphée. C'est le moment orphique par excellence : Victoire s'est envolée de la paume d'Hadès, ouverte.»*

L'ordalie avec ses serments magiques[325] et sa mantique divinatoire[326], voilà où nous mène cette approche initiatique du temps et du devenir. Le poète Pindare sera catégorique à ce sujet, ce sont bien les cultes qui

diffusaient toute connaissance du *télos* : *«...ce qu'est la fin de notre vie.»*[327]. C'est aussi en suivant en partie Pindare que l'on croit à tort que le terme de *télos* signifie en français «fin», «but». Or, penser que le but soit à la fin, c'est la fin du but philosophique. Si Platon reconnaissait l'importance de l'incantation (ordalie) dans la vie des Hellènes[328], il demeure difficile de déterminer, sans une étude préalable du temps liturgique auquel cette pratique était attachée, les conséquences sur la dimension temporelle et en particulier sur son terme (*télos)*. Il n'en demeure pas moins que l'on ne peut en aucune manière suivre Platon qui avance dans son *Phèdre* que le philosophe est un homme qui «*parce qu'il est toujours initié aux mystères parfaits*» peut «*seul devenir parfait*». C'est la raison pour laquelle la philosophie d'Aristote demeurera le modèle d'un savoir occidental qui se veut indépendant de cette dimension initiatique.

Néanmoins, si la pensée platonicienne fut notablement initiatique, elle n'en a pas moins véhiculé de nombreuses notions qui concernent le temps. On ne saurait donc faire l'économie d'une analyse du temps chez Platon afin de déterminer si cet héritage a eu une influence sur cette temporalité grecque singulière que fut celle d'Aristote. En premier lieu, afin de saisir pourquoi nous ne nous étendrons pas de manière conséquente sur le temps dans l'œuvre de Platon, nous souhaitons placer en exergue cette synthèse offerte par l'universitaire contemporain Jean-François Mattéi. Ce spécialiste de la pensée platonicienne avance sans détour[329]:

> *«Aucun dialogue platonicien n'est explicitement consacré au temps dans lequel Schelling verra pourtant, avant Bergson ou Heidegger, l'origine du cheminement philosophique. D'une façon plus précise, si l'on entend par «philosophie» l'étude rationnelle, critique et argumentée d'une question dont on construit de façon rigoureusement conceptuelle la problématique, il n'y a pas de philosophie du temps chez Platon.»*

Il n'y a pas de philosophie du temps chez Platon, du moins telle qu'on l'envisagera après le travail conceptuel magistral d'Aristote. C'est la raison pour laquelle le platonisme permettra un rapprochement *pratique* avec le domaine religieux, ce qui n'est pas le cas de l'aristotélisme. Le temps platonicien est mythique et n'est pas encore de l'ordre philosophique. Il est du domaine de l'*eikos muthos* (du discours vraisemblable) dira encore Jean-François Mattéi[330]. Néanmoins, il est possible d'envisager le temps platonicien selon deux dimensions. Ces deux dimensions reprennent les deux faces de *Cronos*

dont nous avons vu la mise en place dans la mythologie d'Hésiode. Si, en effet, le temps platonicien est bien mythique, il ne peut être que le prolongement d'une histoire des mythes dont les moutures du mythologue Hésiode sont la *pierre de touche*[331]. Nous avons vu, à ce sujet, que Platon intégrera le mythe des races d'Hésiode au sein de sa *Politique*[332]. D'un côté le temps serait constructeur, donnant une ossature au Monde, de l'autre il introduirait les hommes dans l'incertitude, dans un flux erratique. Or, cette bi-facialité du temps platonicien se dégage également de sa *République*, comme l'a montré Karel Thein, de l'université de Prague[333]. Cette bi-facialité hésiodique est recouverte par la dichotomie platonicienne entre «*le temps complexe de l'ouranos*» et «*le temps immense des anthrôpoï*». Le temps de l'Ouranos qui est le temps du Ciel est un temps total (*pan chronos)* alors que le temps des hommes n'en contient qu'une partie (*moira*). Cette dichotomie nous met d'emblée en garde contre l'illusion d'une totalité temporelle qui serait offerte aux mortels[334] ; seul le règne des dieux est susceptible de pouvoir embrasser la totalité du temps. Afin d'étudier cette structure du temps platonicien qui demeurera mythique, on pourrait ensuite ouvrir le *Parménide* dans la mesure où c'est dans cette œuvre de Platon que l'on trouve le plus d'occurrences du terme de *chronos* : trente neuf, exactement[335]. Cependant, ce dialogue fait état du temps en rapport avec l'Etre et l'Un sans jamais que cette notion soit elle-même définie, ce qui, du reste, est la marque d'un discours mythique dans lequel les procès définitoires sont toujours absents. En effet, il est par exemple postulé dans ce dialogue que l'Un est dans le temps sans jamais que ni l'Etre ni le temps ne soient l'objet ne serait-ce que d'un début de définition. Citons un passage de ce dialogue qui à cet égard est remarquable, passage où le jeune Aristote se prend à ce petit jeu dialectique en compagnie de Parménide[336]:

> *«Parménide : il a bien la propriété de l'être s'il est un.*
> *Aristote : oui*
> *Parménide : Or être, est-ce autre chose que participer à l'existence dans le présent, comme « était » indique la communion avec l'existence dans le passé et sera dans l'avenir ?*
> *Aristote : C'est bien cela.*
> *Parménide : Il participe donc du temps, s'il participe de l'être.»*

Pourquoi l'un est dans le temps, pose ce développement ? Parce que l'être est inclus dans l'Un or l'Etre possède le temps car l'Etre et l'existence, c'est la même chose. Le prédicat «temps» peut venir définir l'Un si (et seulement si) l'Etre et l'existence sont confondus.

Pourquoi ? Car c'est de l'existence, qui est engagée dans le temps, que l'Etre tire sa temporalité, temporalité qui ensuite est attribuée à l'Un. On est alors en droit de se poser la question suivante : mais de quel temps Parménide ici se fait-il le défenseur ? On voit parfaitement qu'en ne définissant aucun terme du développement, le temps peut être en tout et partout, et même au sein de l'Un. Plus encore, admettons qu'il y ait deux types de temps, *le temps complexe de l'ouranos* et *le temps immense des anthrôpoi*, le temps des hommes et le temps des dieux. Cette division ne vient-elle pas fracturer l'équivalence entre l'Etre et l'Existence de ce développement de Parménide ? Ce sera, on le sait, la thèse plotinienne sur laquelle il n'est pas nécessaire de s'étendre ici[337]. De plus, nous verrons, dans notre deuxième livre, qu'il conviendra de s'interroger sur la réciproque de cette proposition : si le temps peut scinder l'être et l'existence, l'être et l'existence ne peuvent-il pas scinder réciproquement le temps ? Néanmoins, les réflexions médiévales peuvent attendre. Enfin, le *Parménide* insiste surtout sur la notion d'instant comme le note Rémi Brague[338], or cette problématique sera reprise par Aristote dans sa *Physique*, comme nous le verrons. Nous examinerons également à ce moment si la thèse selon laquelle le temps est créé en même temps que le monde est bien une thèse platonicienne et comment ces deux notions s'articulent[339]. Dans tous les cas, cette pensée du temps n'est pas une pensée platonicienne, c'est une thèse parmédienne qui sera reprise ensuite par Aristote et par toute la tradition philosophique.

Il n'en demeure pas moins que si le temps n'est en aucune manière l'objet d'un procès définitoire dans le *Parménide*, tel ne semble pas être le cas dans le *Timée*, texte où émerge l'opinion platonicienne canonique selon laquelle «*le temps est image mobile de l'éternité*». Dans ce passage connu du *Timée*, Platon utilise le terme *aion* que l'on traduit en français, depuis Plotin, par celui d'éternité. C'est la raison pour laquelle Rémi Brague tentera d'en donner une tout autre définition en affinant les traductions habituelles. Ce terme, nous indique-t-il, peut être compris comme désignant «*le monde des idées divines», «le Verbe», «la Sagesse»*[340], puis vient la proposition de lecture définitive suivante[341]:

> *«Quand Timée dit du Ciel, image mobile de l'aïôn, qu'il va selon un nombre aïônios, Platon nous fait comprendre que la mobilité du ciel lui vient de son caractère d'image, et réciproquement, parce que les deux, images et mobilité, proviennent du nombre. L'expression veut*

> *dire d'abord que le Ciel va perpétuellement son chemin, mais surtout que le nombre sur lequel il se règle est de la nature de l'aïôn, c'est-à-dire de l'âme du monde dont la structure numérique vient justement d'être décrite.»*

Selon Denis O'brien, ce terme d'*aidios* pourrait désigner «*les dieux visibles*» c'est-à-dire les corps célestes, les astres[342]. Mais est-ce bien le registre dans lequel puisera Platon afin de penser le temps et la structure du monde qui en est la matrice ? Rémi Brague, de son côté, ne doute nullement que cette proposition platonicienne ne puisse être saisie sans recours au nombre dont il est fait mention dans ce passage. Si le temps est en rapport au nombre c'est bien parce que le monde a été construit à partir de nombres mystérieux dans le *Timée* ; or le monde continue sa marche en se réglant sur cette matrice numérique. Analyser le temps du monde platonicien c'est donc nécessairement déterminer la nature du nombre duquel il est issu. C'est la raison pour laquelle Rémi Brague fait ensuite la recension des nombres possibles : le nombre des constellations, le nombre des sphères, le nombre des mouvements célestes, la décade… Ainsi s'achève cet article sans trancher la question de savoir de quel nombre il s'agit. Nous pouvons déjà faire la remarque suivante : n'est-ce pas tout simplement de l'ordre de la tautologie que d'admettre, comme le fait Platon, que le temps est à l'image d'un temps qui serait éternel ? Peut-on définir le temps par le temps ? On ne peut sortir de cette tautologie que si l'on admet qu'il existe deux genres de temps bien distingués qualitativement mais peut-être pas séparés quantitativement : *le temps complexe de l'ouranos* et *le temps immense des anthrôpoi*. Le temps des hommes serait à l'image du temps du Ciel. Il reviendra donc au nombre de nous en dire davantage sur le temps développé par Platon et surtout sur cette dichotomie.

Au temps complexe de l'*Ouranos*, l'homme ne peut y avoir accès, ce temps étant du registre du démiurge, du registre des Dieux. Par l'intermédiaire des Muses italiques, Platon, en *République*[343] avance que la connaissance de ce temps est cependant possible et cela par le truchement des nombres. Les Muses savent en effet, «*ce qui a été, ce qui est et ce qui sera*», elles sont les gardiennes du temps. Les Muses pythagoriciennes garderaient le secret des nombres dans la mesure où si elles le divulgueraient, c'est la structure du monde lui-même qui serait dévoilée aux hommes. Grâce à ce passage de *La République,* on peut cependant envisager ces nombres dans la mesure où ils sont évoqués de manière explicite. Jean-Luc Périllié, qui travaille sur

l'héritage pythagoricien de la philosophie de Platon, a retrouvé au sein de *La République* la dichotomie mathématique qui sous-tend cette division conceptuelle qui fracture le temps platonicien[344]:

> *«Il existe une période, d'une part pour la génération divine, embrassée par un nombre parfait, alors que d'autre part, pour la <génération humaine>, il y a <un nombre> premier.»*

En *République*, le nombre parfait (*teleios*) est attribué au divin, les nombres premiers, aux hommes. Mais à quel genre de nombre sommes-nous confrontés dans l'univers platonicien ? Les nombres platoniciens ne sont pas d'abord des entiers naturels, ce sont des entiers issus de la géométrie et tirés de manière spéciale des figures. Si le nombre géométrique est en effet un nombre quantitatif, les nombres platoniciens, issus de la tradition pythagoricienne, sont qualitatifs. Platon ne cesse de le répéter[345]:

> *«Les figures sur lesquelles raisonne le géomètre ne sont pas celles qu'il trace : ce qu'il cherche à voir, c'est ce que nul ne peut discerner autrement que par la raison.»*

C'est Archytas qui a formé Platon aux mathématiques et ces dernières étaient encore largement inspirées des thèses pythagoriciennes dont ce philosophe était un grand défenseur. Il se révèle alors délicat de bien comprendre les thèses platoniciennes sans lire Archytas, mathématicien sur lequel Aristote écrira pas moins de trois livres, ce qui en fait le plus grand commentateur après Platon[346]. Compte tenu de la nature de notre recherche, nous ne dirons que quelques mots au sujet de ces nombres qualitatifs qui donnent accès au temps du Ciel, au temps des dieux, selon les Muses italiques. Nous savons qu'il existe deux types distincts de nombres bien que leur nature ne semble pas séparée : le nombre nuptial et le nombre géométrique. Nous suivons Jean-François Mattéi, à ce sujet, qui avance que le nombre parfait est relié au nombre géométrique et qu'il est impossible de les séparer afin de comprendre l'approche platonicienne[347]. Le nombre nuptial rend compte de la sphère divine et le nombre géométrique est rangé du côté humain. Cette thèse a été confirmée par Karel Thein[348]:

> *«Les Muses évoquent ensuite deux «nombres nuptiaux» dont pourtant elles ne calculent pas le deuxième. Le premier nombre, parfait (teleios, 546 b5), est celui qui coïncide avec la période de la génération divine. Les Muses se taisent sur «l'engendrement divin» (546, b4) et elles ne s'attardent pas non plus sur le calcul du nombre qui y préside. Le deuxième nombre, en revanche fait l'objet d'une présentation détaillée. Il s'agit du «nombre géométrique» (arithmos geômetrikos, 546c 6-7) qui commande aux bonnes et aux mauvaises naissance des hommes.»*

Il existe un nombre nuptial qui rend compte de la sphère divine et une multitude de nombres géométriques afin d'envisager la sphère des humaines conditions. Ceci est également confirmé par l'œuvre de Nicomaque de Gérase, auteur d'un ouvrage intitulé *Introductio Arithmeticae* traduit en latin au VI[ème] siècle par Boèce et en français il y a peu[349]. Ce mathématicien distingue également le *nombre intelligible,* qui est du domaine du démiurge, du *nombre épistémonique,* qui est l'objet du mathématicien. Toutefois, comment ces nombres rendraient-ils compte du temps ? Y aurait-il un nombre éternel, le nombre nuptial ou intelligible et un nombre temporel, le nombre géométrique ou épistémonique ? Ce nombre, tel qu'il est décrit par ce mathématicien, n'est pas une unité discontinue d'une série numérique ou d'un segment d'espace qu'il soit naturel ou géométrique. Ce nombre est, je cite[350]: *«un flux de quantités constitué d'unités»*. Il ne serait pas absurde d'admettre que c'est par le truchement de la notion de «flux» que l'attribut temporel du nombre puisse advenir. Michel Crubellier nous donne ensuite son commentaire au sujet de cette forme surprenante de nombre (les parenthèses indiquent qu'il s'agit d'une conjecture)[351]:

> *(On trouve dans la littérature néopythagoricienne sur les nombres des formules qui décrivent le nombre arithmétique comme un flux, c'est-à-dire un processus dans lequel l'unité originelle sort d'elle-même et devient sans cesse autre qu'elle même – tendant ainsi, symétriquement, à ramener le nombre au continu.).»*

A travers la notion de «processus» qui transpose la notion de «flux» dans l'univers théorique, Michel Crubellier émet l'hypothèse selon laquelle le nombre serait une construction et donc que le principe du nombre devrait être recherché dans la construction même de ce dernier et nullement dans le produit de sa construction, qui est le nombre tel qu'il se manifeste dans l'espace par la géométrie et dans le temps à suivre des séries (hypothèse *constructiviste* dans la mathématique contemporaine). Bien entendu, le nombre géométrique ainsi envisagé ne correspond pas à la définition qui sera retenue par Euclide dans ses *Eléments*. Pour Euclide, le nombre (*arithmos*) est bien une multiplicité (*plêthos*) composée également d'unités, mais cette multiplicité n'est nullement capable de mouvement propre (flux) et pas davantage d'altérité en sortant de lui-même[352]. Disons, compendieusement, que si le terme grec d'*arithmos* (le nombre grec) a des connotations avec le terme de «structure» et d'«assemblage», comme l'admet à juste titre Rémi Brague[353], cet assemblage ou cette structure du nombre peut être

harmonieux (*ho monadikos*) et donc éternel car en permanence en équilibre ou dysarmonieux et donc temporel. Dès lors, le mouvement du «flux» ne serait rien d'autre qu'une tentative de la structure de revenir à l'état d'équilibre, à l'harmonie initiale, alors que le nombre géométrique achopperait à retrouver cet état d'équilibre faute de ne pas avoir été initialement harmonisé. Nous rejoignons, ici, le jeux de mot élaboré par Platon dans son *Cratyle* qui admettait que *Cronos* est *koros*, c'est-à-dire une «plénitude», une enveloppe sans mélange (constituée d'homéomères aurait dit Aristote), harmonieuse[354]. Or, *koros* signifie également «le fils» et «l'enfant», il montre la filiation entre Zeus et Cronos et manifeste l'impossibilité du vieillissement du temps, qui a été, qui est et qui sera, pour le dire à la manière des Muses italiques. L'assemblage harmonieux rend compte du temps de la génération des Dieux, tandis que les autres figures (*schéma*) font état de la multiplicité, celle des hommes. Inutile donc d'ouvrir la *Physique* d'Aristote et de se diriger sur la partie qui traite du temps sans avoir, avant tout, compris ce nouage conceptuel historique.
Bref, si c'est à partir du nombre géométrique que l'on pouvait reconstituer le nombre géométrique parfait, il faudrait pour cela interroger la notion d'harmonie qui semble les distinguer qualitativement. L'énigme peut manifestement être déplacée d'une analyse sur le nombre lui-même à une analyse sur l'harmonie qui lui est attribuée. Et, par-là même, c'est la notion d'harmonie qui devrait nous permettre d'articuler l'éternité divine, issue du nombre nuptial, avec la temporalité mondaine, issue du nombre géométrique.
En premier lieu, c'est dans un passage de la *Physique* d'Aristote que Carl A. Huffman, de l'Université de Cambridge[355], retrouvera cette dimension pythagoricienne qui consiste à avancer que l'harmonie vient nécessairement de la dysharmonie, citons la réflexion pythagoricienne d'Aristote[356]:

> *«Il est en effet nécessaire que toute chose harmonieuse vienne de ce qui est désharmonisé, et ce qui est déharmonisé de ce qui est harmonisé, et ce qui est harmonisé se corrompt en dysharmonie, et non pas n'importe laquelle, mais celle qui est opposée.»*

On est alors en droit de s'interroger sur l'harmonie dont Aristote fait ici mention afin de rendre compte du modèle pythagoricien qui sera repris par Platon. A quel modèle fait-il référence ? Cette conception est-elle issue d'un domaine particulier du savoir ? Cette conception dénote-t-elle l'univers de la musique, celui de la physique ou encore celui de l'astronomie ? Nous ne possédons qu'un fragment qui nous

permette de qualifier cette harmonie, il s'agit du fragment 47 de Rose, qui fait état de cette notion[357]:

«L'harmonie est céleste ; elle a une nature divine, belle démonique, en effet elle est constituée en valeur par quatre membres.»

Nous ne nous arrêterons pas sur la constitution matérielle élémentaire du monde supra-lunaire chez Aristote (les quatre membres qui sont les quatre éléments auxquels il faudra ajouter le cinquième), nous voulons simplement souligner que l'harmonie formelle est tirée d'un modèle céleste et que cette conception semble issue de l'héritage pythagoricien. Du reste, ce fragment peut être mis en lumière par une comparaison avec un passage de la *Métaphysique* d'Aristote qui admet de manière explicite que le postulat fondamental du pythagorisme était le suivant[358]:

«...dans ces conditions, ils considèrent que les principes des nombres sont les éléments de tous les êtres, et que le Ciel tout entier est harmonie et nombre.»

Que l'harmonie soit tirée de l'analogie au Ciel tout entier, voilà qui semble être véritablement l'héritage pythagoricien repris par Platon. Du moins est-ce sur la foi de ces témoignages d'Aristote qu'il est permis de l'admettre. Le Ciel est le modèle de l'harmonie. Plus loin, toujours au sein du livre A (990a) de sa *Métaphysique* qui rend compte des pythagoriciens, le Stagirite précise encore[359]:

«*C'est à cette étude (l'astronomie) qu'ils dépensent entièrement leurs principes et leurs causes*».

Les pythagoriciens passaient leur temps à consulter le Ciel, à l'observer en ses différentes parties, à consigner ses modifications manifestes et à déterminer les fonctions de toutes ses régions. Ce travail ressemble beaucoup à celui du neurologue actuel qui tente de définir les différentes parties du cerveau et de rechercher les fonctions ou affections du corps qui y sont attachées[360]. Platon, lui-même, dans les *Lois* (XII, 967e 2) et en *République* (VII, 530d 8) dira qu'à l'époque d'Archytas l'«*astronomie était la sœur de l'Harmonique*» ; ce qui nous donne un témoignage assez fiable de la cohérence du présent développement. De la morphologie des mouvements du Ciel, les pythagoriciens devaient alors tirer des conséquences sur la configuration des êtres humains. Et, encore une fois, plus que les écrits de Platon eux-mêmes, c'est un témoignage d'Aristote qui peut nous permettre de bien comprendre la conception platonicienne, conception qui se situe dans la droite ligne du pythagorisme[361]:

«Les Pythagoriciens ont, en effet, placé dans telle partie déterminée de l'Univers, l'opinion et le temps critique, et, un peu au-dessus ou en

dessous, l'injustice et la décision ou le mélange ; et ils en donnent comme démonstration que chacune de ces choses est un nombre et que déjà se trouve en fait réunie, dans ce même lieu, une multiplicité de grandeurs composées de nombres parce que les déterminations du nombre qui les constituent sont localisées dans différentes régions de l'étendue.»

Grâce à ce témoignage, on apprend qu'il existe de multiples régions au sein du Ciel, régions qui sont hiérarchisées. Au sein de chaque région, il existe une multiplicité de grandeurs qui sont déjà composées et qui, réunies, constituent l'harmonie *en soi* du Ciel. La configuration de ces grandeurs, leur forme pour le dire à la manière épicurienne, donne – visiblement - des nombres différents. Or, à ces régions du Ciel sont attachées des déterminations humaines. Aristote énumère ces déterminations humaines susceptibles d'être comprises grâce à l'astronomie. Dans le passage mentionné, on trouve regroupés, d'abord *l'opinion*, ensuite le *kairos*, puis vient l'*injustice*, enfin le *mélange* ou la *décision*. Comme l'ont fait remarquer la plupart des commentateurs, ce passage semble corrompu ou avoir été tronqué[362]. Toutefois, il nous semble qu'il fait écho à un autre passage du même livre, le livre A, en 4, 985b 29, qui établit la liste suivante : la *justice*, l'*âme*, le *kairos*. Deux déterminations humaines sont communes à ces deux recensions : la *justice* et le *kairos*. Nous retrouvons le temps dont la notion de *kairos* manifeste la présence. Les pythagoriciens semblaient donc penser que le temps humain pouvait être compris au regard des configurations astrales. Rappelons, en premier lieu, que *kairos* était la plus jeune fille de Zeus, selon le poète Ion de Chios. Ensuite, Jean-Luc Périllié, tant dans sa thèse de doctorat[363] que dans un autre article déjà cité, a parfaitement démontré que dans le cadre de la culture tragique le *kairos* était un équivalent sémantique du *summetron*, lequel est à la base de l'harmonie grecque[364]:

«Signalons que dans la culture tragique, le kairos est un équivalent sémantique du summetron.»

En outre, dans une glose de Jules Tricot, on apprend que le *kairos* était relié à une région du Ciel particulière que sont les Pléiades[365]. Une région du Ciel pourrait donc rendre compte d'une détermination humaine qui est le temps et cette région serait les Pléiades. En effet, si on lève la tête vers le Ciel, on distingue rapidement 5 étoiles au sein de cet amas d'étoiles mais les grecs en connaissaient 7, c'est la raison pour laquelle les pythagoriciens auraient attaché le nombre sept au *kairos*. Néanmoins, cela n'indique pas encore pourquoi il y avait une analogie entre les Pléiades et la notion de *kairos* au sein du

pythagorisme. Essayons de comprendre cela. David Bouvier, en commentant le traité hippocratique *Du Régime* qui date de la fin du Ve avant J.-C., avance que c'est à l'aide des Pléiades que les pythagoriciens[366] ont découpé le temps en saisons[367]:

> *«Je divise l'année en quatre parties, division le plus souvent admise par la foule : l'hiver, le printemps, l'été, l'automne, l'hiver va du coucher des Pléiades à l'équinoxe de printemps, le printemps, de cette équinoxe au lever des Pléiades, l'été des Pléiades au lever d'Actarus, l'automne du lever d'Acturus au coucher des Pléiades.»*

Nous parlerons plus loin de la notion d'équinoxe. On peut donc supposer que, comme les Pléiades permettaient de diviser les saisons (le temps) et que la notion de *kairos* possédait la même signification usuelle au regard du temps (sa racine *ker* signifiant, en effet, *couper*), c'est tout naturellement que le nombre 7, venant des sept étoiles, a pu servir de navette analogique entre le Ciel et la Terre. Quoi qu'il en soit, l'on sait désormais que cet amas est constitué de 1400 étoiles, ce qui relativise la portée d'une telle méthode, comme l'avancera également Aristote dans sa *Métaphysique*[368].

> *«Et, dans la Pléiade, c'est nous qui comptons sept étoiles, comme nous en comptons douze dans la Grande Ourse, mais il y a d'autres peuples qui en comptent davantage.»*

Cependant, il demeure que les saisons sont divisées en quatre et sous-divisées en trois afin de procurer les douze mois de l'année, et le cycle de la Lune sera également divisé en quatre afin de donner les semaines constituées de sept jours ; mode de division que l'on retrouvera chez Platon à partir de la figure du dodécaèdre et également dans la pensée du Stagirite au niveau constitutionnel[369].

Si donc l'harmonie céleste était le modèle par excellence de l'harmonie et que les étoiles nombrées offraient les nombres, ces nombres qualitatifs restaient néanmoins différents des nombres quantitatifs. Aristote le précise de manière pertinente, dans sa *Métaphysique,* toujours au sein du livre A qui traite de la pensée pythagoricienne[370]:

> *«…car les Choses mathématiques rentrent dans la classe des êtres sans mouvement, à l'exception de celles dont traite l'Astronomie.»*

Nous obtenons alors un nouveau critère afin de distinguer le nombre géométrique du nombre nuptial harmonisé. Le nombre géométrique est sans mouvement, il peut donc être naturellement rapproché du nombre euclidien. Cependant, il n'en va pas de même pour les nombres tirés de l'astronomie. D'abord, si ces nombres sont un assemblage de parties, c'est qu'avant tout cette propriété est tirée par

analogie aux amas d'étoiles, comme nous l'avons vu à propos des Pléiades. Et, si cet ensemble est harmonieux, c'est qu'il est lui-même un sous-ensemble de l'ensemble dit «Ciel», Ciel qui est le modèle de l'harmonie. Quant à la question du mouvement propre (*per se*) de ces nombres et le problème de leur engagement dans le temps, on peut supposer, faute de témoignages, que cela provenait du mouvement perpétuel des orbes des astres qui ne cessaient apparemment de faire apparaître et disparaître ces étoiles sur la voûte étoilée. Par exemple, l'apparition des Pléiades dans le Ciel marquait le début de l'été et leur disparition le début de l'hiver[371]. Si donc le nombre pythagoricien possède le temps, en somme si cet assemblage est composé de parties en mouvement, ces propriétés sont tirées du Ciel, de son temps et de ses mouvements.

Toutefois, bien que la conception platonicienne soit effectivement issue de cette tradition pythagoricienne, elle sera loin d'y être fidèle. Aristote critique Platon à ce sujet en avançant que ce dernier aurait fait disparaître ces propriétés fondamentales du nombre qualitatif pythagoricien en considérant les nombres comme des entités séparées[372]:

> *«Un autre point qui lui est particulier, c'est qu'il place les nombres en dehors des objets sensibles, tandis que les pythagoriciens prétendent que les choses mêmes sont nombres, et, d'autre part, ne posent pas les Choses mathématiques comme intermédiaires entre les Idées et le sensible. S'il sépara ainsi du monde sensible l'Un et les Nombres, contrairement aux pythagoriciens, et s'il introduisit les Idées, ce fut en raison de ses recherches d'ordre logique (car ses prédécesseurs ne possédaient aucune connaissance de la dialectique.)»*

C'est en voulant introduire la dialectique au sein même de ses enquêtes sur la Nature que Platon aurait dépouillé le nombre de ses propriétés, si l'on en juge par ce passage de la *Métaphysique* d'Aristote. Nous avons vu que le nombre pythagoricien est un entier naturel dans la mesure où ses propriétés sont identiques à celles de la constitution du Ciel. Or, en introduisant sa dialectique, Platon modifie le modèle pythagoricien et fait de ce dernier un intermédiaire entre le sensible et les Idées, affirme le Stagirite. On peut donc s'interroger sur le lieu véritable de ce nombre. Ce lieu du nombre platonicien n'est pas une idéalité dans la mesure où ce dernier fait justement le lien entre les Idées et le sensible. Ni sensible, ni Idéel, le statut du nombre platonicien pose problème. Et la source de ce problème semble être l'introduction de la dialectique idéelle. Aristote s'interroge également,

peu avant le passage cité, sur la nécessité de la Dyade qui introduit l'intervalle dialectique[373]:

> *«Mais remplacer l'infini (apeiron) qu'ils concevaient comme simple, par une dyade, et constituer l'infini avec le Grand et le Petit, voilà l'apport personnel de Platon.»*

Aristote semble vouloir dire que l'introduction de la dialectique, au lieu de rendre intelligible tant le nombre que l'approche des phénomènes naturels, ne fait que complexifier les problèmes. Si pour les pythagoriciens l'infini était une notion simple, constamment rapportée au Ciel, l'introduction de la dyade semble avoir propulsé ce dernier dans une abstraction dont le Stagirite, visiblement, ne voit pas le gain théorique. Pourquoi opposer le Grand et le Petit, laisser cette dichotomie sans cesse en mouvement et ouvrir ainsi le champ à un infini qui semble purement illusoire[374]? La critique aristotélicienne semble sans concession. Aussi, afin de bien saisir cela, prenons le *Philèbe* dans lequel Platon aborde la notion d'harmonie. Grâce à ce dialogue, on peut constater combien Platon s'est éloigné de l'approche pythagoricienne. En effet, au lieu d'introduire d'emblée un modèle analogique (le Ciel, la musique) afin de rendre compte de l'harmonie, Platon place en premier la dialectique entre la limite et l'infini. Cette tension entre la limite (*péras*) et l'illimité (*apeiron*) procure un mélange (*summixis*). Ce n'est qu'ensuite que le nombre et la mesure sont appliqués à cette entité qu'est le mélange. Cette opération, je cite[375]:

> *«…suspend les contraires qui se comportent mutuellement de manière dissonante (diaphorôs) et, une fois apposé le nombre (arithmon), les rend commensurés et consonant.»*

Premièrement, en introduisant la dialectique, Platon arrache au nombre les dimensions «physiologiques», pour le dire comme les pythagoriciens, qui constituaient ses propriétés propres. Dès lors, il n'a plus de propriété et devient une pure abstraction. Ensuite, il place ce dernier dans un statut subalterne par rapport à la dialectique[376], c'est pourquoi le nombre n'est plus lié à la Nature, il vient s'appliquer à un mélange (*summixis*) issu de la dialectique. Le couple des contraires dissonants cesse lorsque l'on arrive à lui appliquer un nombre qui rend le mélange qui en est issu, harmonieux, commensuré dans l'ordre géométrique. Dès lors, Anne-Gabrièle Wersinger de s'interroger à juste titre sur le lieu de la tension entre le Grand et le Petit. Quel est le lieu de cette dialectique ? Quel est le lieu véritable du mélange ainsi obtenu ?[377]:

> *«Qu'est-ce qui peut faire office de demeure ou d'emplacement tantôt pour l'apeiron tantôt pour la limite quantitative ?Telle doit être notre question.»*

Si Anne-Gabrièle Wersinger achoppe sur la même question que celle imposée par notre développement, notre résolution de celle-ci sera tout autre. Afin de répondre à cette question, en effet, c'est le modèle musical qui est appelé par cette dernière en renfort. Ce modèle musical est parfaitement noué autour de la notion d'intervalle. On ne saurait critiquer son analyse qui, de plus, semble conforme à l'approche platonicienne. C'est la raison pour laquelle nous préférons renvoyer à son ouvrage, ne pouvant rien ajouter de plus pertinent[378]. Cependant, d'un point de vue purement théorique, nous ne croyons pas que ce modèle réponde entièrement à la question posée. Si l'intervalle musical peut être un des modèles rendant compte du fonctionnement de la dialectique, il existe tant d'intervalles multiples et divers que l'on peut douter que l'intervalle musical puisse les embrasser tous. Qu'y a-t-il de commun entre un intervalle géométrique et un intervalle physique ? Qu'y a-t-il de commun entre un intervalle physique et un intervalle cosmologique ? Il faudrait, en premier lieu, définir l'espace qui est le réceptacle de cet intervalle, s'il y en a un. Au sein d'un intervalle, en effet, on admet communément qu'il y a de l'espace. Mais une preuve doit être amenée ici afin de soutenir une telle thèse lourde de conséquence. De plus, l'on sait qu'Aristote, lui, comme nous le verrons, refusera d'admettre qu'il y ait un espace entre les bornes d'un intervalle et c'est cette béance, ce vide, qui propulsera ses recherches sur la détermination du mouvement lui-même. Pour Platon, l'espace qui est le réceptacle de l'intervalle n'est pas non plus le monde lui-même (la Nature) ; c'est-à-dire que ce n'est pas un espace physique, c'est le mélange (*summixis*). Or, ce mélange est invisible et théorique. On doit comprendre finalement que les recherches sur les harmonies, qui avaient pour but de percer le mystère de la musique au sein des cultes, ont réduit ce concept en fumée. Ces analyses platoniciennes ont détourné les recherches les plus fondamentales engagées sur le terrain de la physique. Il n'en demeure pas moins vrai que ce mélange, qui est le support sur lequel vont s'appliquer le nombre et la mesure, montre qu'on ne peut admettre que la nature (*materia*) puisse être *signata quantitate,* comme le reconnaîtront bon nombre de commentateurs médiévaux. C'est le mélange qui est «*signe de la quantité*» et c'est la raison pour

laquelle à part la symétrie, on ne voit pas bien ce qui pourrait être *signe* pour le nombre.

Pour se maintenir à notre questionnement, il existait bien une dialectique pythagoricienne permettant de rendre compte des phénomènes physiques, mais elle n'était pas de l'ordre des Idées, mais bien de l'ordre physique. On peut dire la même chose de la dialectique que du nombre au sein de la pensée platonicienne. Platon a littéralement dépouillé la dialectique de son sens physiologique, sens qui pourtant avait fait l'objet de multiples recherches au sein du pythagorisme. En effet, la dialectique physiologique des pythagoriciens était celle de la tension des courbes, modèle qui était au fondement de l'analogie elle-même, comme l'a parfaitement relevé Anne-Gabrièle Wersinger[379]. Or, on ne retrouve plus ce modèle dans la pensée platonicienne. Si les Muses italiques pouvaient encore parler, elles nous dévoileraient encore bien des secrets sur les nombres et le temps, mais Platon leur a tranché la tête. Qui connaît encore la nature de la *dialectique des Muses italiques* ? Aussi surprenant que cela puisse paraître, il reviendra à Aristote de rétablir ce questionnement pythagoricien afin de rendre compte du temps, ce que nous verrons en suivant sa modélisation du concept d'entéléchie à l'aide de l'analogie au nez et au membre moteur. Au regard de la question de l'intervalle, Aristote est un des meilleurs héritiers du pythagorisme, du moins offrira-t-il une solution plus satisfaisante que cette celle soutenue par Platon. C'est l'incompréhension générale du modèle musical, qui avait pour but de clarifier la notion d'intervalle sur lequel le nombre devait s'appliquer, qui laissera planer, par la suite, un soupçon d' «Idéalisme» concernant le nombre lui-même. Or, même après les recherches sur les intervalles musicaux, le nombre conservera ce statut d'intermédiaire entre le sensible et l'intelligible, de telle sorte que la thèse de l'Idéalité du nombre platonicien n'est en aucune manière soutenable. Le nombre platonicien n'est nullement idéel ou Idéal, il est tout simplement le produit d'une abstraction dont nul ne peut déterminer le siège au sein de la pensée platonicienne. Platon a donc «absolutisé» tant le nombre que la dialectique, deux concepts nécessaires afin d'appréhender le temps. On comprend alors pourquoi, ce faisant, ce philosophe n'était plus en mesure de rendre compte de ce concept fondamental.

Maintenant, si Platon a «absolutisé» le modèle pythagoricien, peut-être afin de ne pas dévoiler ce qu'il croyait être des mystères, sa conception de l'Un rendant compte de l'entièreté du Ciel était-elle

également différente ? Il nous faut aborder cette question afin de déterminer le nombre parfait, seul nombre qualitatif pouvant rendre compte de l'Un : le nombre nuptial. Or, cette entièreté peut logiquement être abordée de deux manières : intensivement et extensivement. De manière intensive, cette entièreté du Ciel est obtenue en retenant une partie extensive pouvant rendre compte de la totalité. Il s'agira donc de retenir une partie du Ciel comme zone pouvant déterminer la totalité qualitative. Nous disposons en premier lieu d'un témoignage assez fiable de Stobée faisant état d'une telle démarche chez les Pythagoriciens. Il existerait un «foyer», logé au centre du Ciel, qui permettrait qualitativement de saisir la nature de l'harmonie qui y réside[380]:

«Le premier harmonisé, l'Un, au milieu de la sphère est appelé foyer.»

Ce fragment, attribué à Philolaos, tente de rendre compte d'une sorte de «semence» qui expliquerait la genèse du Ciel et qui continuerait à en déterminer sa constitution réelle ou manifeste. Ce foyer procurerait la matrice même de l'harmonie. Cette partie expressive du Ciel, le foyer, est l'Un. Selon le modèle auquel les pythagoriciens font référence, ce foyer qui est au centre de l'Univers peut être soit le soleil si le modèle est héliocentrique, soit la Terre s'il est géocentrique. Néanmoins, que le centre soit le Ciel ou la Terre, il convient de comprendre avant tout le fonctionnement efficient d'un tel modèle. Le modèle du foyer de l'univers est donné par Anaxagore, dans son livre sur la Physique, livre dont Socrate dira, lors de son procès, qu'il était disponible à tous sur la place publique[381]. Or, Platon fera bon usage du livre de ce Giordano Bruno antique[382], tout en modifiant à sa guise son contenu, ce qui lui vaudra à l'époque plusieurs accusations pour plagiat[383]. On ne fera donc aucun cas des thèses de l'Ecole d'Athènes selon lesquelles ce savoir serait hérité de mystères lointains que le *divin* Platon aurait collectés et que les plus éminents commentateurs iront retrouver jusqu'en Egypte ! Ce modèle astronomique est condensé dans le fragment authentique suivant[384]:

«Et le tournoiement du tout-ensemble, l'intellect le dirigea de façon à faire tournoyer le commencement. Et il a commencé d'abord en un point minuscule de tournoyer, puis il tournoie un peu plus et un peu plus il tournoiera. Les mélanges, les séparations, les discriminations, tous il les connaît l'intellect. Et quels qu'ils devraient être, quels ils étaient, et lesquels ne sont pas maintenant, et tous ceux qui sont maintenant, et quels ils seront, tout, l'intellect l'a disposé, et ce tournoiement que font maintenant tournoyer les astres, le soleil, la

> *lune, l'air l'éther, les séparés. Et c'est le tournoiement même qui les a fait se séparer.»*

Au centre de l'univers existerait un tournoiement, un mouvement tourbillonnaire, c'est le modèle de la *périchorésis*. Ce tournoiement conduit à la séparation des astres nommés ici que sont le Soleil, la Lune et les zones du Ciel, tel l'éther. L'intellect (*noûs kubernêtês*) permet de connaître le Ciel ainsi composé par le tournoiement ; l'intellect connaissant aussi bien les séparations qui ont engendré ses régions et les astres qui le constituent.

C'est visiblement parce que l'intellect connaît le mode de constitution de l'Univers qu'il peut le diriger. C'est visiblement également parce qu'il était présent au moment de sa constitution qu'il a la possibilité de le diriger : «*L'intellect dirigea de façon à faire tournoyer le commencement*», admet Anaxagore. Le commencement était donc inerte. C'est bien l'Intellect qui a animé le Ciel en le propulsant dans une temporalité spéciale. Cette temporalité n'est pas un temps linéaire dans la mesure où le mouvement constituant est un tourbillon. Ce tourbillon qui est une métaphore spatiale renferme en lui-même le modèle de la temporalité du Ciel et donc de l'Un. Pourquoi ? Parce que si le Ciel était inanimé avant l'application de ce mouvement, c'est bien ce mouvement qui l'a animé et cela avant tout de manière temporelle. Or, cette temporalité propre n'est pas un mouvement circulaire car dans ce modèle du tourbillon, Anaxagore précise bien «*qu'il a commencé par un point minuscule*». L'Un n'est donc pas une totalité qui embrasserait l'ensemble de ses éléments, l'Un est l'infiniment petit qui intensivement se répand dans l'infiniment grand. Or, ce mode de propagation (pour le formuler en terme physique) ou de participation (pour l'exprimer en terme philosophique) est soumis encore et toujours au modèle du tourbillon qui n'a pas de limite. De telle sorte que le Ciel est envisagé comme infiniment grand et c'est la raison pour laquelle les pythagoriciens le qualifieront également d'*Aîon*. En conséquence, l'intellect connaît nécessairement le passé, puisqu'il était à la fondation du Ciel, le présent puisqu'il dirige sa constitution et le futur. Il connaît enfin la fin (le terme du futur) du Ciel au niveau formel, sans en connaître la fin matérielle car il semble avoir travaillé sur un matériau déjà présent. En effet, et ceci est capital, quand Anaxagore avance qu'il commença par le point le plus minuscule cela implique, selon la grandeur, que cette dimension puisse être rapportée à d'autres unités plus grandes déjà présentes.

Nous ne pouvons donc nullement retenir la synthèse interprétative proposée par Anne-Gabrièle Wersinger[385]:

> *«Or, une telle intelligence, le noûs, est caractérisée, comme on l'a vu, par le «tournoiement» du temps de telle façon que le commencement coïncide avec la fin. Cela signifie que le noûs sait tout à l'avance, et se souvient de tout. Le point de vue omniscient du noûs étant celui de l'infini, il a la capacité de définir tous les points de vue sur une chose. Cela revient à dire qu'au lieu de supprimer le temps comme Socrate, qui absolutise le rapport des quantités, Anaxagore multiplie à l'infini ce rapport en fonction des temps. Le noûs est le seul à maîtriser la métrique. »*

Si nous avons déjà vu que le modèle de l'harmonie, selon Archytas, était bien le Ciel, il est entendu que le *noûs* est «*le seul à maîtriser la métrique*». De même, si l'on considère que Platon absolutisait tant le nombre que la dialectique, on n'est pas surpris de retrouver une telle absolutisation du temps chez Socrate, ce qui n'en n'est qu'une conséquence. Si le *noûs* peut être qualifié d'omniscient, voilà qui ne pose pas davantage problème dans la mesure où il maîtrise la métrique de l'avant, de l'après et du maintenant. Seulement le modèle du tourbillon nous empêche d'avancer que la fin rejoigne le début car ceci est le modèle du cercle. Or, le modèle du tourbillon ajoute un paramètre qui est le temps lui-même. Cela implique une connaissance première de la limite (*péras*). Quantitativement, le tourbillon peut donc arriver à un terme spatial qui est sa limite extensionnelle, en somme le mouvement pourrait venir buter sur un obstacle extérieur. Ou qualitativement, le matériau sur lequel il applique son mouvement pourrait s'épuiser de telle sorte que le modèle tournerait à vide. En somme, tant le matériau sur lequel est appliqué ce mouvement que la limite extérieure de son mouvement pourraient rendre impossible le retour extensionnel du même (n + 1). La courbure du modèle du tourbillon n'implique donc pas *nécessairement* la figure du cercle, comme cela est avancé de manière un peu rapide. Néanmoins, il est tout à fait légitime d'avancer qu'à suivre ce modèle, le monde est engagé dans une temporalité extensionnelle, le temps ne cessant de croître sans pause. Quant à la question initiale posée, à savoir quel nombre qualitatif peut être attaché à cette conception de la *périchorésis*, il est obvie que ce nombre est le nombre 1, l'Un qui donnera naissance aux études hénologiques. Pour Jean-François Mattéi, ce nombre éternel porterait le nom d'*aïon* chez Platon, comme chez les pythagoriciens, et pourrait se concevoir sous l'angle de la durée[386]:

> «*Le Nombre éternel, ou Aïon, n'est pas la suspension du cours du temps, mais la mise en mouvement de la durée des âges et de l'âme du monde.*»

Ceci confirme que le nombre éternel platonicien, rendant compte du *panta chronos,* permet la mise en place du *kosmos* pythagoricien et par là même déclenche le mouvement et la durée. Cette durée peut être mesurée ou scandée par le nombre de courbes du tourbillon, chaque courbe rendant compte d'un «âge du monde», un peu à la manière des strates des âges (années) que l'on mesure sur les troncs coupés des arbres. Jean-François Mattéi explique encore, en déroulant ce temps théorique, que la construction du Monde dans le *Timée* de Platon se fait par le prisme de la figure du dodécaèdre, dans la mesure où toutes les périodes de temps indiquées dans le *Phédon*, dans le *Phédre*, les *Lois* et bien entendu le *Timée*, font toujours état d'une totalité divisée en douze parties[387]. De telle sorte que cette temporalité déroulée semble avoir été saisie par Platon géométriquement au moyen de cette figure. Ce modèle conserve la continuité temporelle puisque le *noûs* n'introduit pas de principe de discrétion. Pour Platon le *noûs* n'introduit pas davantage la notion d'organisation, ce que pourtant Anaxagore défendait, comme nous le verrons. C'est fort de ce mode de compréhension de la temporalité platonicienne que le moine médiéval Joachim de Flore appliquera celle-ci à la continuité historique[388]. Cette application semblerait légitime d'autant que l'on considère que ce modèle n'est pas linéaire et que toutes les phases[389] qui seront les périodes historiques s'emboîtent les unes dans les autres jusqu'à l'événement initial, la naissance du Christ[390]. Enfin, il resterait à s'interroger sur la source de ce modèle proposé par Anaxagore et repris par Platon afin de rendre compte du temps. Si ce modèle à quelques ressemblances avec la vision du monde iranien, telle qu'elle est également décrite par Hésiode, nous ne pouvons nullement trancher cette question. Il faudrait pour cela analyser avant tout l'influence de culture maguséenne sur la culture grecque et cela éventuellement via les textes bibliques.

En ce qui concerne désormais l'entièreté obtenue par extension, c'est bien en travaillant sur la notion de limite extensionnelle que les pythagoriciens sont venus penser le nombre qui nous intéresse, le nombre nuptial. Ce nombre pourrait alors logiquement s'obtenir de deux manières : par composition ou par discrétion (division). Aristote s'interroge à ce sujet au sein de la *Métaphysique*, suite à une réflexion

déjà mentionnée sur les zones du Ciel qui possèdent chacune un nombre qualitatif spécifique[391]:

> *«Mais alors une question se pose : est-ce que ce nombre, que nous devons comprendre comme représentant chacune de ces abstractions, est le même que celui qui est dans l'Univers, ou bien est-ce un autre nombre distinct de lui ? Platon affirme que c'est un autre nombre.»*

Chaque zone du Ciel ayant son propre nombre, comme nous l'avons vu, le nombre du Ciel global pourrait alors s'obtenir par composition de l'ensemble des zones et donc en additionnant tous les nombres de toutes ces zones. Aristote avance que, pour Platon, le nombre nuptial ne s'obtient pas de cette manière, ce serait un autre nombre... Ce nombre est donné peu avant, il s'agit de la Décade[392]:

> *«Par exemple, la Décade paraissant être un nombre parfait et embrasser toute la nature des nombres, ils disent que les Corps célestes en mouvement sont au nombre de dix ; mais comme les Corps visibles ne sont que neuf, pour ce motif, ils rajoutent un dixième : l'Antiterre.»*

Dans ce passage, Aristote semble renverser le rapport de causalité entre les nombres et le Ciel. Chez les pythagoriciens, c'est le Ciel qui procure la mesure des nombres et non l'inverse. Il se pourrait donc que nous soyons encore confrontés à une version platonicienne des thèses pythagoriciennes. Aristote indique néanmoins clairement que la limite extensive du Ciel est la Décade. Cette décade compte les Corps visibles au nombre de neuf, auxquels il convient d'ajouter l'*antiterre* (*antichôn*). Introduit au sein de la dialectique platonicienne, cette limite s'envisage selon le «beaucoup»[393]:

> *«La Décade est le Beaucoup, s'il n'y a pas de nombre plus élevé que la décade, ou bien encore la Dizaine de Mille.»*

On peut comprendre ici le gain théorique de l'introduction de la *dyade* platonicienne ! Au regard de notre question, il convient de bien saisir que si la décade est le nombre 10, le dixième terme est indéterminé, c'est l'*antichtôn*. De telle manière que la question de la limite de l'Univers n'est en aucune manière résolue car cette question est suspendue à la question de la limite de la décade elle-même, c'est-à-dire en somme à la question de savoir ce qu'est cet *antichtôn*. Après avoir déterminé ce qu'est l'*antichtôn*, nous connaîtrons alors la limite de la décade et par là même la limite de l'univers tel qu'il était entrevu par le modèle pythagoricien repris par Platon. Dans son traité *Du Ciel,* Aristote fait mention de cette conception pythagoricienne en évoquant de nouveau l'*antichtôn.* Nous allons citer le passage en intégralité

pour ne pas être accusé de travestir la pensée tant de Platon et des pythagoriciens que la lecture qu'en fera le Stagirite[394]:

> *«D'une opinion contraire sont les représentants de l'Ecole Italique qu'on appelle PYTHAGORICIENS. Pour ces derniers, c'est le feu qui occupe le centre ; la Terre est seulement l'un des astres, et c'est elle qui, par son mouvement circulaire autour du centre, produit le jour et la nuit. En outre, ils construisent une autre Terre, contraire à la nôtre, qu'ils désignent sous le nom d'Antiterre, ce faisant, ils ne cherchent pas à édifier les théories et les causes pour rendre compte des faits observés, mais ils sollicitent les faits pour les faire entrer dans certaines théories et opinions qui leur sont propres, et ils s'efforcent seulement de les y accommoder. Mais il y a beaucoup d'autres philosophes qui seraient d'accord avec eux pour reconnaître qu'on ne doit pas localiser la Terre dans la région centrale, et ils puisent leur conviction non pas des faits, mais plutôt dans les raisonnements. Ils pensent, en effet, qu'à la chose la plus noble il convient d'affecter la région la plus noble ; mais le feu est, selon eux, plus noble que les choses intermédiaires ; or l'extrémité et le centre sont une limite, et par suite, prenant ces considérations pour point de départ de leur raisonnement, ils croient que ce n'est pas la Terre qui occupe le centre de la sphère, mais plutôt le feu. Les PYTHAGORICIENS apportent, du moins, une autre raison. Ils soutiennent que la partie la plus fondamentale de l'Univers doit être la mieux gardée, et cette partie-là est le centre, ils la nomment la citadelle de Zeus, et c'est le feu qui occupe cette région…»*

Le postulat de la démonstration d'Aristote est le suivant : l'extrémité et le centre sont une limite, c'est-à-dire que la question de la quantité (l'extension) est suspendue à la question de la qualité. En effet, si nous n'avons aucune partie, il est impossible de poser un ensemble ou d'unifier celles-ci. Une partie qualitative peut donc jouer le rôle de limite extensive quantitative. Or, à suivre le modèle pythagoricien, cette partie *expressive* est nécessairement logée dans le Ciel. Il convient donc de rechercher une région rendant compte de cette partie «noble» du Ciel. Cette région est nommée *antichtôn* par les pythagoriciens, c'est une région ignée. Ce feu, qui est au centre de l'univers, est la «citadelle de Zeus». Or, y-a-t-il d'autres régions ignées dans le Ciel qui ne soient pas le Soleil ? On doit répondre par la négative, seul le Soleil est cette région ignée du Ciel. C'est donc le Soleil qui est au centre du Ciel, au centre de l'Univers[395]. Thèse que réfutera Aristote en avançant que c'est la Terre qui au centre, comme nous le verrons. L'*antichtôn* est donc le Soleil, il est le dixième terme au niveau quantitatif, mais le premier terme au niveau qualitatif car il est une partie expressive, cette partie «noble» comme le diront les

pythagoriciens. Nous pensons donc que le terme d'*antichtôn* a permis de masquer le modèle héliocentrique véhiculé par le modèle pythagoricien. Une géométrisation de cette conception serait également possible si et seulement si ce dixième terme n'était pas un point mais une intersection de droite dans un volume. Le *tétracktys* de Pythagore ne peut donc se comprendre que si l'on considère, comme l'a montré le mathématicien Hamilton, qu'il existe deux volumes emboîtés, le premier étant constitué par les trois sommets des triangles, dont la réunion procure un nouveau sommet qui est le volume des volumes d'un tétraèdre.

Pour résumer cette partie, nous pouvons donc avancer qu'il n'y a aucune philosophie du temps spécifique à la pensée de Platon. Le temps platonicien reste un temps mythique issu de l'*eikos muthos*, c'est la raison pour laquelle l'approche platonicienne ne cessera de retomber à sa source : la mythologie d'Hésiode. Plus encore, le maintien et même la défense par Platon d'une vision initiatique de l'activité philosophique condamnera fatalement toute nouvelle compréhension rationnelle possible du temps dans la mesure où cette dimension initiatique détourne la pensée de la raison pas l'usage des images. Enfin, si l'on considère que Platon «absolutisera» tant le nombre que la dialectique, on comprendra que même les concepts pouvant rendre compte du temps seront mis hors service. Le temps pourra alors devenir une «idéalité», conception sommaire qui sera reprise par les Stoïciens. Quant au nombre nuptial, ce nombre du mariage[396], il y en a deux, comme nous l'avons vu, l'Un et la Décade. S'il n'en faut qu'un[397] ce sera le juste milieu entre les deux («*le milieu des milieux*» dira Platon), c'est-à-dire le cinq («*la division par excellence*»), la Pentade «*qui préside aux zones cosmiques*», l'epsilon de Delphes («*connais-toi toi-même*»), le nombre du retour sur soi, le nombre du retour de l'âme sur elle-même, comme le confirmera Proclus, l'HOMME[398], *tat twam asi* ; en somme l'homme à la mesure de lui-même qui est tout sauf éternel, l'homme *proprement* temporel, c'est-à-dire cet homme qui possède un temps propre, singulier, *sui generis*.

Afin de maintenir notre cap philosophique, nous ne retiendrons de cette conception initiatique du temps et du devenir, reprise par Platon, que l'étymologie suivante : le terme *télos* (*τελοs*) est bien à rapprocher

de la notion de mort par homophonie du verbe mourir qui se dit *teleutân*. C'est la traditionnelle *méléthè thanatou* que Pierre Hadot traduit en français par «*l'exercice de la mort*». Il semble donc qu'un accès au temps soit possible de manière philosophique sans entrer dans une dimension initiatique, sans attendre des cultes ou des Muses qu'ils nous dispensent leur propre vision du monde. Cet accès se ferait par la médiation d'un autre concept rendant compte d'une réalité véritablement universelle : la mort. La mort, voilà bien ce qui est partagé par le *commun des mortels*, comme l'avait déjà montré l'historien Giambattista Vico, jusqu'à lui donner le statut de première dimension constitutive de notre humanité. Cette conception implique que le *télos* ne tend pas naturellement et nécessairement vers sa fin propre, mais que l'homme est bien le siège d'une telle compréhension. La conceptualisation du *télos* passe par une compréhension initiale d'une dimension essentielle des humaines conditions : la mort. Le *télos* ne peut donc nullement être situé à la fin des humaines conditions dans la mesure où la mort ramène ce dernier dans le présent. C'est ici que prend place la temporalité aristotélicienne et que prend son envol le concept d'entéléchie. Si la mort peut être rapportée dans le présent alors le concept d'entéléchie devient possible. Quant à la voie mystique elle-même, retenons simplement ce qu'en chantera Pindare avec un brin d'ironie[399]: «*Tous bienheureux grâce au sortilège des initiations qui libère des mots.*». On avancera certainement que notre approche est par trop réductrice dans la mesure où Platon a intégré bien d'autres systèmes de pensée et notamment l'héritage ionien d'Héraclite. Voyons donc ce qu'il en est de cette pensée ionienne que Platon tentera d'effacer de l'histoire et dont Aristote fera la base de son développement véritablement philosophique sur le temps. C'est manifestement la pensée ionienne qui pourra définitivement sceller le divorce entre la pensée platonicienne et celle développée par d'Aristote.

b. De la science astronomique ionienne ou l'avènement du temps conceptuel comme ouverture du monde vers le devenir.

Cette partie traitera de la philosophie ionienne. C'est le dernier développement que nous consacrerons à l'héritage précédant la pensée

d'Aristote au sujet du concept de temps. Ensuite, considérant que nous aurons collecté assez d'informations historiques, nous aborderons de plain-pied la modélisation du Stagirite. On ne saurait, en effet, parler du temps aristotélicien sans faire état de ce courant de pensée que l'on nomme «ionien» ou «ionique» car c'est précisément au sein de cette école que nous souhaitons déceler la problématique temporelle fondamentale qui sera reprise par la pensée d'Aristote. C'est la raison pour laquelle nous allons en premier lieu tenter de définir la *vision du monde* ionienne avant de traiter des penseurs qui en seront les plus grands représentants. Cette ultime partie historique nous permettra d'aborder l'œuvre du Stagirite par un versant peu commun, la problématique physique qui oppose la génération à la corruption.

Lorsque Diogène Laërce ouvre son *histoire des sectes philosophiques*, il commence par une assertion qui paraît bien étrange. Il fait écho à une thèse qui consisterait à avancer que la philosophie ne serait pas née en Grèce. Il mentionne alors bon nombre de cultures desquelles serait issue une partie de la mosaïque du savoir que l'on nomme «philosophie» depuis Pythagore[400]:

> *«On a souvent prétendu que la philosophie avait pris naissance à l'étranger. Aristote (Livre de la Magie) et Sotion (Filiations, livre XXIII) disent que les Mages en Perse, les Chaldéens en Babylonie et en Assyrie, les Gymnosophistes dans l'Inde et les gens appelés Druides et Semnothées chez les Celtes et les Gaulois, en ont été les créateurs.»*

Cet argument rhétorique *contra* permet ensuite à cet historien de mieux poser la thèse de son enquête, par des arguments *pro*, thèse consistant à soutenir que la philosophie est, bien entendu, née en Grèce et que ceux qui soutiennent la thèse opposée «*pèchent par ignorance*». Ce mode d'exposition académique a le mérite cependant de nous informer sur toutes les cultures qui seront laissées de côté par son essai historique : la culture perse est citée en premier, ensuite vient la culture chaldéenne, la culture hindoue, et enfin la culture celte. Cette histoire de la philosophie dont traitera cet historien et qui restera le parangon de toute étude antique, n'est pas toute l'histoire de la philosophie. La version historique présentée par Diogène Laërce se contente de reprendre celle de Platon telle qu'elle est présentée dans le *Sophiste*. C'est, en effet, en 242d 6-243a 2 que Platon divise le contenu historique en deux, distinguant les Muses d'Ionie de celles de Sicile afin de le propulser dans une dialectique qui en sera son moteur;

Hegel n'y verra évidemment pas d'objection. La version historique présentée sera donc la suivante[401]:

> *«Quant à la philosophie, elle se subdivise en deux lignées, une venant d'Anaximandre, une venant de Pythagore. Le maître du premier fut Thalès, celui de Pythagore fut Phérécyde.»*

Diogène Laërce tire peut être cette vision de l'histoire de Sotion ou peut être encore d'Alexandre Polyhistor, il n'en demeure pas moins que cette division platonicienne n'est appuyée par aucun argument chez Platon. Du reste, ne faudrait-il pas avoir en premier lieu une conception du temps avant de revendiquer une position historique ? C'est ce qui a fait dire fort justement à Jean-Luc Périllié[402]:

> *«Cette opposition des Muses restait pour le moins évasive et métaphorique chez Platon, avec le schéma doxographique de Diogène, elle devient opposition de deux lignées bien définies.»*

Il est pourtant aisé de lever le voile dialectique posé par Platon sur l'histoire philosophique, si l'on considère la version donnée par Diogène Laërce. En effet, si le maître d'Anaximandre fut Thalès, celui de Pythagore fut Phérécyde de Syros. Or, tant Phérécyde de Syros que Thalès de Milet sont des penseurs venus d'Ionie. Que Pythagore se soit installé en Italie - en la ville de Crotone qui était de surcroît une colonie ionienne, comme nous le verrons - voilà qui est au mieux à placer dans le registre de la géographie et non dans celui de l'histoire. On pourrait passer sous silence ce problème si ce n'est que cette division va ensuite servir de ligne de démarcation générique entre Platon et Aristote d'un côté et l'école ionique de l'autre. En effet, Diogène Laërce rattache ensuite Platon et Aristote à la lignée italique et la lignée ionienne s'achève dans le sophisme et l'école stoïcienne[403]. Dès lors, c'est de bon droit que les traditions interprétatives aristotéliciennes chercheront les racines de sa philosophie au sein de l'école italique, laissant complètement de côté l'influence ionienne en tentant des essais de fusion entre sa pensée et celle développée par Platon, comme le fit notamment le courant néo-platonicien évoqué en introduction de cette partie.

Mais, avant tout, reprenons la première recension effectuée par Diogène Laërce que nous venons de reproduire. Si la pluralité quantitative est en même temps une pluralité générique, on remarquera que son *jugement d'autorité* commence par la référence à Aristote et particulièrement à un livre qui serait intitulé: *Livre de la Magie.* Or, si l'on prend le catalogue des œuvres du Stagirite donné par Diogène Laërce lui-même, on ne trouve pas l'ouvrage qu'il a cité dans son introduction[404]. Ensuite, nous avons déjà montré qu'il

convenait d'en revenir aux Mages qui se rangent sous la lignée de Zarathoustra afin de bien saisir le travail d'Hésiode. Du reste, disons-le maintenant, cela était déjà connu au sein de l'école d'Athènes, comme l'a confirmé Aristote lui-même dans un fragment conservé de son *Traité de Philosophie,* cité par Diogène Laërce[405] et par Pline[406]:

> *«On ne sait pas clairement s'il n'a existé qu'un seul homme de ce nom, ou deux, le deuxième étant venu plus tard. Eudoxe, qui la tient pour la meilleure et la plus valable de toutes les sectes philosophiques, disait que Zoroastre a vécu 6000 ans avant la mort de Platon. Aristote dit la même chose.»*

Dans son *Traité de philosophie,* cet historien rapporte encore un peu plus loin, qu'au livre premier, le Stagirite soutenait que les Mages étaient plus anciens que les Egyptiens et qu'ils croyaient à l'existence de deux principes que sont le Bien (Zeus) et le Mal (Oromades), comme nous l'avions déjà noté lors de notre commentaire du *Protreptique*. Le compilateur Rose placera ce fragment au sein de l'ouvrage *Μαγιχος (De la Magie)*, comme Abdurrahman Badawi[407], alors que le philologue Werner Jaeger l'insérera dans son *Traité de Philosophie,* considérant que ce traité avait déjà des fragments sur les Mages et qu'il n'existait pas d'ouvrage *De la Magie* dans le corpus aristotélicien[408]. Nous suivrons donc Werner Jaeger afin d'avancer que cet ouvrage, cité par Diogène Laërce, est apocryphe. Néanmoins, on comprend par là que la version historique des écoles philosophiques proposée par Aristote dans son *Sur la philosophie* ne puisse en aucune manière être celle proposée par Platon, version entérinée ensuite par Diogène Laërce. Citons le philologue Werner Jaeger à ce sujet[409]:

> *«Il a commencé par l'évolution historique de la philosophie. Il ne s'est pas confiné, comme il l'a fait en Métaphysique, aux philosophes grecs depuis Thalès (…). Contrairement à ce qu'il a fait dans sa Métaphysique, il s'est tourné vers l'Orient et a évoqué avec intérêt et respect ses très anciennes et grandioses créations.»*

Si, comme nous l'avons déjà noté, Aristote admet dans son *Protreptique* que la philosophie commence à Pythagore, c'est que ce dernier était rattaché implicitement à la figure de Zoroastre, de la même manière métonymique que Thalès sera attaché à la figure mythique de Kadmos[410]. Dans sa *Métaphysique,* il reprend, en effet, la thèse convenue selon laquelle ce courant ionique serait née avec Thalès[411]:

> *«..Thalès, le fondateur de cette sorte de philosophie dit que le principe est l'Eau (c'est pourquoi aussi il déclarait que la Terre flotte sur l'eau…»*

Il oppose également le courant ionique au courant italique en plusieurs passages du livre A[412]. Ce n'est donc que dans son traité *Sur la Philosophie* qu'une autre vision de l'histoire devait être exposée, étude historique qui serait remontée aux influences orientales, selon notre historien et philologue Werner Jaeger. Et encore, lors de cette exposition académique effectuée par le Stagirite, soumis qu'il devait être au savoir de l'Académie, ce savoir perdu ne devait être qu'une partie de sa connaissance collectée au sujet de l'origine de la philosophie. On comprend également que, comme cette branche de la philosophie est placée sous les auspices de Zoroastre, ce courant précède la dialectique platonicienne. On peut donc douter que seule l'école italique soit la représentante de ce courant, l'école ionienne peut également avoir été influencée par ce mouvement. C'est avant tout l'œuvre du ionien Hésiode qui le démontre puisque nous avons vu que l'ossature de cette dernière était élaborée à partir des conceptions iraniennes. «Ainsi parlait Zarathoustra», ainsi la philosophie se déploiera. Pour comprendre cela, donnons quelques précisions historiques.

Premièrement, le témoignage fiable d'Aristote doit être compris dans le sens de la cosmogonie iranienne elle-même. Ohrmazd (le dieu bon, Ahura Mazdâ) et Ahriman (le dieu mauvais, Angra Manyu) règnent chacun trois milles ans, ce qui équivaut à 6000 ans, mais cette durée n'est pas une durée historique, c'est une durée mythologique[413]. Ce dualisme théologique est issu des conceptions astronomiques dont nous avons parlé à propos d'Hésiode, conceptions qui seront reprises par Platon. Zurvan, le Temps infini, est le Dieu suprême de ce panthéon iranien qui remonte au moins au XIIe avant J.-C.[414]. Tout cela serait donc d'une relative simplicité sans la réforme effectuée par Zarathoustra au début du VIIe avant J.-C., comme le précise Luc Brisson[415]:

> *« Cependant la réforme de Zarathoustra, qui doit avoir vécu vers 600 av. J.-C., fait presque disparaître Zurvan du domaine religieux de l'Iran ancien, à l'instar de Mythra d'ailleurs. Mais avec la prise de Babylone, en 538 av. J.-C. par les Perses, les prêtres iraniens entrent en contact avec les Chaldéens, pour qui l'astrologie constitue la préoccupation majeure. Or, il semble bien que ce soit dans ce milieu, favorable au syncrétisme, que Zurvan redevint une divinité importante, et que prit naissance le Mithriacisme. En outre, c'est par l'intermédiaires de ces Maguséens que les Grecs, et notamment Eudème de Rhodes, connurent la religion iranienne.»*

La réforme de Zarathoustra est antérieure à la prise de Babylone par les Perses, cette réforme n'a donc pas été contrainte par le savoir chaldéen, comme la synthèse mithriaque l'a longtemps laissé supposer. En revanche, ceci nous place au temps de Thalès de Milet qui est mort en - 545 et au temps de Phérécyde de Syros qui sont contemporains, comme l'atteste un fragment d'Aristote[416]:

«…et Phérécyde s'engageait à rivaliser avec Thalès.»

Si ce fragment atteste bien que ces deux penseurs étaient contemporains, il semble également faire état d'une rivalité entre deux écoles dont ces philosophes semblent être les représentants respectifs. En effet, si Thalès rivalise avec Phérécyde c'est que tous deux ne peuvent nullement être placés au sein d'un même courant. Le Stagirite précise encore que Pythagore, qui était le fils de Mnésarque, avait suivi l'enseignement de Phérécyde[417]:

«…Pythagore, fils de Mnésarque, avant tout oeuvra durement dans les sciences mathématiques et autour des nombres, mais plus tard il lui arriva de ne pas renoncer à la pratique miraculeuse de Phérécyde.»

On peut donc soupçonner que le penseur ionien Phérécyde représentait le mouvement dit «italique» dont Pythagore sera un simple maillon historique. C'est peut-être sur la foi de ce témoignage que Diogène Laërce répète avec insistance que Phérécyde était bien le maître de Pythagore, seule information dont ce dernier nous fera part à propos de ce philosophe[418]:

«Il (Pythagore) fut d'abord, je le répète, disciple de Phérécyde de Scyros et après la mort de celui-ci il vint à Samos.»

Au sein de cette lignée dite «italique», Aristote, dans sa *Métaphysique*, place au moins deux philosophes : Empédocle et Anaxagore avec une référence explicite aux Mages, c'est-à-dire à la culture iranienne, alors que Diogène en fait des philosophes de deux écoles différentes, ionique pour le premier et italique pour le second[419]:

«…Phérécyde et certains autres, par exemple, donnent au parfait le rôle de principe originaire de toutes choses ; telle est aussi l'opinion des Mages et quelques autres sages qui sont venus ensuite, comme Empédocle et Anaxagore, le premier faisant de l'Amitié un élément, et le second, de l'intelligence un principe.»

Or, ensuite on rattache aisément le reste de ce courant italique issu de Phérécyde à Pythagore, à Anaxagore, puis Archélaos, puis Socrate, puis Platon qui se dégagera de cette influence à la fin de sa vie. Cette filiation fait passer cette pensée italique d'Ionie en Grèce, comme le suggère Diogène Laërce[420]:

> *«Archélaos, originaire d'Athènes ou de Milet, fils selon les uns d'Apollodore, selon d'autres de Mydon, fut l'élève d'Anaxagore, et maître de Socrate. C'est lui qui fit passer la philosophie d'Ionie à Athènes, et on l'appela Archélaos le physicien, parce qu'il fut le dernier représentant de cette forme de philosophie, appelée physique, qui avec Socrate céda la place à l'éthique.»*

Parlons désormais de Phérécyde. Hormis le fait qu'il ait formé Pythagore à l'analyse des nombres, on sait peu de choses de Phérécyde de Syros si ce n'est qu'il prit parti pour les Ephésiens contre les Magnésiens. Il ne demeure qu'un fragment authentique faisant état de sa philosophie au sein du lycée et, hasard de l'histoire, ce fragment traite justement de sa philosophie du temps[421]:

> *«Phérécyde de Syros dit en outre que Zas est toujours, ainsi que Temps et Chtonie, en tant que les trois principes premiers…et que Temps de sa propre semence produisit le feu, le souffle et l'eau…et que d'eux – répartis en cinq régions – se forma une autre descendance, nombreuse, de dieux, celle qu'on appela «de cinq refuges», pour signifier peut-être « des cinq mondes.»*

Le Dieu suprême de sa philosophie est nommé Zas, il est «toujours» ainsi que Chronos et Chtonie. C'est Cronos qui engendre de sa propre semence le feu, le souffle et l'eau. Ensuite, le temps est déroulé en cinq régions qui sont les cinq «âges» du Monde de la théogonie d'Hésiode. Cette conception est donc manifestement identique à celle posée par Hésiode et de source iranienne. Un fragment, tiré de l'œuvre de Celse, dont la créance est inférieure au fragment précédent, confirme que l'approche de Phérécyde était bien une reprise des conceptions hésiodiques. Ce passage fait état d'une lutte entre Cronos et le serpent ophioneus, deux figures représentées respectivement par deux armées opposées[422]:

> *«Et, il dit que Phérécyde, qui vécut bien avant Héraclite, raconte le mythe selon lequel une armée était rangée en ordre de bataille face à une autre armée, et que la première avait à sa tête Cronos, et l'autre, par contre Ophionée ; il raconte ensuite leurs défis et querelles, ainsi que l'accord qu'ils avaient conclu, d'après lequel quiconque appartenant aux deux armées serait tombé dans Ogène, serait vaincu, alors que celui qui l'aurait repoussé et défait, possèderait le ciel.»*

Pour Pierre-Maxime Schuhl, cet épisode fait explicitement référence à un passage de la *Théogonie* d'Hésiode (vv. 820-880), celui d'une lutte entre Zeus (Zas) et Typhée[423]. Quant à Giorgio Colli, il rattache cet épisode au fondement même de l'orphisme, nous verrons d'où vient la confusion de cet historien italien[424]. De notre côté, il nous semble que ces deux fragments attestent de manière raisonnable que l'approche de Phérécyde de Syros était bien d'une source identique à celle du

théologue Hésiode. Peut-être sous l'influence de la synthèse mithriaque plus tardive, Cicéron avait avancé que Phérécyde aurait été le premier à avoir affirmé «*l'immortalité de l'âme et le dogme de la métempsycose*» et on aurait fait ensuite de ce philosophe un «*disciple de Zaratas le chaldéen*»[425]. Or, nous avons vu que le travail de Phérécyde a été effectué avant la rencontre de la culture ionienne avec la culture chaldéenne, ce qui n'est pas historiquement fondé.

Ainsi donc, nous placerons à la base de cette lignée italique le poète ionien Hésiode, car nul autre penseur n'aura jamais peint de manière aussi authentique la culture iranienne. On objectera qu'Hésiode est un poète et non un philosophe. Mais cette division est platonicienne et ne saurait convenir au sein de ce développement. Il est préférable d'admettre avec Giambattista Vico, qu'Hésiode est un poète «théologue» et que c'est cette théologie iranienne qui aura eu une grande influence sur la pensée ionienne, influence qui donnera l'impulsion à la lignée que l'on nomme italique. Enfin, au regard de la cause efficace, on doit admettre que le travail d'Hésiode nous donne de plus riches renseignements sur la théologie iranienne que les maigres fragments qui nous restent de la pensée de Phérécyde. Que cette proposition de lecture soit conforme à celle proposée par Aristote ou non, c'est celle que nous retiendrons dans la mesure où l'on ne saura jamais si Hésiode était cité dans l'essai historique aristotélicien proposé dans son traité *Sur la Philosophie*[426]. Quant à la réforme de Zarathoustra, il suffit de lire l'*Avesta*, pour s'en faire une opinion plus approfondie[427]. Cette réforme pose le problème de l'héroïsme qui ne cessera de rebondir au sein des pensées européennes à partir de Pythagore qui en sera le représentant. Cette réforme qui hypostasie l'héroïsme initiatique nécessiterait une étude à elle seule et si l'on continuait sur cette voie en rentrerait au sein de la théologie au lieu de prendre le chemin de la philosophie.

A défaut d'un héros, nous allons donc placer, dans le cadre de ce récit, une péripétie[428]. En effet, notre étude, enlacée au sein d'un temps mythique, ne cesse de chuter à son origine qui est la culture iranienne, culture qu'Hésiode représente le mieux au sein des études grecques. Nous présenterons donc la lignée hésiodique dite «italique» comme suit : Hésiode, Phérécyde de Syros, (réforme du culte iranien de Zarathoustra qui n'arrivera pas à s'imposer au niveau du peuple), Pythagore, Anaxagore-Empédocle, Archélaos-Socrate, Platon. Nous avons vu que la conception temporelle tant de Platon l'Athénien que celle de Phérécyde de Syros s'enracinaient en effet au sein de cette

pensée. Or, si l'on ne peut sortir de cette influence, on stagnera au sein du mythe. Le nœud théorique ionien doit donc pouvoir se défaire en considérant une autre influence ; ce qui nous amène naturellement à parler de Thalès, considéré historiquement comme le premier philosophe ionien, non représentant de l'école italique, et comme le premier sage au regard du temps athénien[429]. Afin de présenter au mieux la pensée de ce philosophe, nous allons tâcher de déterminer la vision du monde strictement ionienne dont elle est issue. Cette vision du monde semble s'être opposée à la perspective italique de source iranienne, tout du moins si l'on en juge par le fragment mentionné du Stagirite. Si le courant dit «italique» prend ses racines dans la religion iranienne, nous allons voir que le courant dit «ionien» pourrait venir puiser à la source au sein d'une religion méditerranéenne que l'on qualifie d'«orphique», religion qui serait au moins aussi ancienne que celle que les Perses tenteront d'imposer et que le courant italique ne cessera de propager en Grèce, surtout sous l'égide de Pythagore. Donnons donc, avant tout, quelques précisions strictement historiques.

Le peuple ionien est issu du peuple achéen (*Αχαΐα*: Akhaía), le peuple à l'origine de la guerre de Troie[430]), qui, lui-même, est un des *peuples de la mer*[431], peuple dont l'origine est fort controversée de nos jours. C'est cette origine qui nous fait comprendre pourquoi Euripide admet, dans *Les Phéniciennes*[432], que Io (*Ἰώ* : Iố), qui donnera l'appellation grecque «ionien», était originaire de la ville d'Argos (*Αργος)*. En effet, un des *peuples de la mer* s'est installé à Argos vers le XVe avant J.-C. et c'est à ce moment qu'il a pris le nom d'*achéen*[433]. En Béotie (*Βοιωτία*), les Achéens fondent ensuite Thèbes (*Θήβα),* la ville natale de Pindare, ce grand poète de l'initiation. Or, les historiens admettent communément que Thèbes a été fondée non pas par les Achéens mais bien par un «phénicien» nommé Cadmos (*Κάδμος* : Kádmos), personnage sous l'autorité duquel l'historien Diogène Laërce range le premier philosophe Thalès. Quel rapport y a-t-il donc entre Thalès et Milet, Milet et Thèbes et Thèbes et les Phéniciens ? Nous allons tenter de comprendre cela afin de revenir à la vision du monde des Ioniens dont Thalès semble être un des meilleurs représentants. Citons en premier Diogène Laërce à ce sujet[434]:

> *«Thalès, au dire d'Hérodote, de Douris et de Démocrite, était fils d'Examios et de Cléobuline, et membre de la famille des Thélides, Phéniciens descendant en droite ligne d'Agénor et de Cadmus, s'il faut en croire Platon.»*

Il ne nous reste plus les deux sources que sont celles du philosophe Démocrite et celle de l'historien Douris de Samos (dont le frère Lyncéos avait été un élève de Théophraste) qui attestent de cette filiation[435]. Il convient donc d'interroger celle qui nous reste, c'est-à-dire l'enquête historique d'Hérodote qui est considérée comme la plus fiable. C'est bien cet historien qui va nous permettre de lever cette contradiction apparente[436]:

> *«Les Géphyréens, de qui descendaient les meurtriers d'Hipparque, étaient, comme ils le disent eux-mêmes, originaires d'Érétrie ; mais j'ai découvert par mes recherches qu'ils étaient Phéniciens, et du nombre de ceux qui accompagnèrent Cadmus lorsqu'il vint s'établir dans le pays qu'on appelle actuellement Béotie, et que le territoire de Tanagre leur était échu en partage. Les Cadméens furent d'abord chassés par les Argiens ; les Géphyréens l'ayant ensuite été par les Béotiens, ils se retirèrent chez les Athéniens, qui les admirent au nombre de leurs concitoyens, à condition qu'ils ne pourraient prétendre à plusieurs choses qui ne méritent pas d'être rapportées.»*

Cette confusion historique est levée si l'on considère, avec Hérodote, qu'entre-temps les Achéens avaient changé de nom pour devenir ce peuple qu'il nomme les Géphyréens. Cet historien précise bien, qu'en premier lieu, les Achéens sont chassés du Péloponnèse. Ensuite, des historiens comme Diogéne Laërce pensent qu'ils se sont installés en Erétrie et c'est pour cette raison qu'on a longtemps pensé que c'était des Grecs et que l'Ionie finalement était une colonie grecque érétrienne[437]. Or, Hérodote confirme que, grâce à ses recherches, il a pu montrer qu'en fait ce peuple venait directement des Achéens et qu'il se serait installé en Béotie afin de fonder la ville de Thèbes. Enfin, chassé également de Béotie, une partie de ce peuple trouvera refuge à Athènes, sans jamais ce semble se mélanger aux Athéniens, quant à l'autre elle semble avoir rejoint la ville de Milet[438]. Cette mise au point historique n'aurait pas un grand intérêt si l'on ignorait que lors de leur migration en Béotie, les Achéens apportèrent trois éléments fondamentaux au savoir que l'on nommera «grec» ou «pan-athénien» : leur histoire personnelle de la guerre de Troie, l'écriture alphabétique et le culte de Déméter qui donnera naissance au culte d'Eleusis. Ce n'est pas rien… Au regard de notre analyse, ce sont également les recherches des penseurs ioniens qui donneront naissance au premier principe philosophique rendant compte du temps. Nous sommes, là, en présence d'un héritage colossal dont il faudra bien un jour prendre toute la mesure. Que les Achéens (Phéniciens) aient apporté l'écriture alphabétique à notre civilisation

occidentale, voilà qui est, de nos jours, une thèse bien établie et consolidée[439]. En ce qui concerne leur histoire réelle de la prise de Troie, on sait désormais que les Athéniens n'ont pas participé à cette guerre. Il reviendra au tyran Pisistrate (-600,-527), qui fera la première édition de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, de mettre cette histoire aux couleurs des Hellènes et donc de falsifier la liste des combattants en rajoutant les Athéniens. L'épisode narré par Hérodote est à ce sujet révélateur d'un climat extrêmement tendu entre Athènes et Thèbes. Hérodote raconte, en effet, que les Géphyréens auraient tué Hipparque. Or, Hipparque était chargé, avec son père le tyran Pisistrate, de la versification non seulement de toute l'œuvre d'Homère mais également de l'œuvre d'un prétendu Orphée qui serait venu de Thrace pour fonder l'orphisme. Si donc l'assimilation de leur histoire de la guerre de Troie par les Grecs se fera peut-être sans histoire, il n'en ira pas de même pour l'assimilation de leur culte à Déméter. Pierre-Maxime Schuhl nous dit à ce sujet[440]:

> *«Mais d'après Pausanias (VIII, 37, 5), c'est seulement Onomacrite – le chresmologue qui vivait à la cour de Pisistrate, et fut pris sur le fait en train de falsifier les prophéties de Musée (Hérodote, VII, 6) – qui fit des titans, dont il emprunta le nom à Homère, les auteurs de la passion de Dionysos »*

Onomacrite aurait été surpris par Lasos d'Hermione en train de trafiquer les sources sacrées de la «Grande Athènes» en construction, ce qui lui vaudra d'en être chassé par Hipparque, selon Hérodote. Aristote fait état de cette falsification dans son Traité *Sur la Philosophie*[441] et critique ces conceptions orphiques en deux occurrences par la suite[442]. Quel crédit donner au refus d'Aristote d'accepter la figure d'Orphée et l'orphisme en général ? Et pourquoi Tatien et Clément, deux pères majeurs de l'Eglise, ont également rejeté cette figure mythologique ?

Tout simplement en considérant que c'est bien la culture macédonienne, dont le Stagirite est issu, qui est la plus proche géographiquement et historiquement des peuples de Thrace, peuples qu'ils repousseront plus au nord. Or, visiblement, Aristote n'a jamais entendu parler d'Orphée et pas davantage des oracles d'un prétendu Musée, terme qui ne ferait référence qu'au peuple des *Musoï*, les Myciens… La question qui demeure donc en suspens est de savoir d'où provient tout ce contenu initiatique qui a été rangé sous l'égide de Musée ou d'Orphée. Si la source n'est pas la culture Thrace, à quelle culture rattacher ce savoir ? Afin de dénouer cela, il convient de

revenir sur le conflit entre la tyrannie athénienne des Pisitrate et les Cadméens de Thèbes, d'origine phénicienne, comme le rapporte Hérodote que nous venons de citer. La première certitude c'est que, au terme de cette confrontation, la classe sacerdotale cadméenne se voit attribué une concession illimitée sur le culte d'Eleusis. Deux familles cadméennes (les Eumolpides et les Kéryces) auront alors l'office de ce culte à Déméter, ce que confirme Aristote dans sa *Constitution d'Athènes*[443]. La tradition religieuse des «Phéniciens» (ou plus globalement celle des peuples de la mer) a donc pu être conservée au sein du culte à Déméter achaia, dans le sanctuaire d'Eleusis. Ceci est désormais attesté de manière convaincante grâce à l'inscription retrouvée sur le marbre de Paros[444]. Musée est bien le fils d'Eumolpos. Or, Eumolpos est précisément le nom de la famille achéenne en charge des mystères d'Eleusis (*Ελευσίνια Μυστήρια).* Musée ne peut plus donc être rattaché aux Thraces, comme l'avait suggéré le Stagirite. Citons Giorgio Colli à ce sujet[445]:

> *«Le marbre de Paros nous apprend que c'est Eumolpos, le fils de Musée, qui institua les mystères d'Eleusis.»*

Si Musée est bien le père d'Eumolpos, comme l'atteste de manière irréfutable cette inscription historique, alors la légende d'une origine thrace des mystères d'Eleusis, légende vraisemblablement instituée par le poète Olen, s'effondre[446]. De plus, un autre indice peut venir corroborer cette origine. En effet, Déméter possède toujours une épithète qui est «*achaia*» or Αχαΐα (Akhaía), en grec moderne Αχαΐα (Akhaía*)*, fait référence à cette région de la Grèce du nord du Péloponnèse qu'est l'*Achaïe*, région dont le nom provient bien des Achéens (Αχαιοί *:* Akhaioí). Une des sources de l'orphisme, et non la moindre, semble donc être le culte à Déméter, de source achéenne[447]. Quant au personnage légendaire d'Orphée, il est plus ardu de savoir comment ramener son statut légendaire au sein de l'histoire elle-même. Tout au plus, pouvons-nous faire qu'une supposition. En effet, il existait, au sein de la commission fondée par Pisistrate, un homme portant le nom d'Orphée de Crotone. Doit-on également inscrire cet homme dans la liste des faussaires sur laquelle les historiens ont déjà placé le nom d'Onomacrite ? Nous n'en savons strictement rien.

Toujours est-il que cette figure d'Orphée, au fondement même de ce culte fondé par la tyrannie de Pisistrate, va ensuite servir à repousser la religion des Achéens. En effet, il existe deux fragments identifiés qui font état d'un rapprochement entre la figure de Dionysos, de source iranienne, et Déméter, de source «phénicienne». Cette lutte se

joue au sein même de la ville de Thèbes. En premier écoutons la complainte de Pindare[448]:

> *«Est-ce quand tu élèveras, ô Thébes, Dionysos à l'ondoyante chevelure afin qu'il siège auprès de Démeter vibrant aux cymbales d'airain…?»*

Ce fragment de Pindare montre qu'il revient au poète de faire de Dionysos l'égal de Déméter, ce qui semble signifier que la figure de Dionysos était moins importante ou plus récente. Dans tous les cas, c'est bien Déméter qui précède Dionysos. Si le second fragment a bien été identifié, selon Giorgio Colli, le procès d'attribution d'auteur est toujours incertain[449]:

> *«Mais si la langue et le chant d'Orphée m'étaient donnés de sorte que je puisse abuser par les hymnes la fille de Démeter.».*

Ce second fragment confirme l'analyse effectuée sur la base du premier. Il est mentionné ce coup de force qui consisterait à plier les hymnes à Démeter afin de les adapter à la figure de Dionysos. Dans le reste de la Grèce de cette période, les cultes tenteront néanmoins de maintenir la présence des deux figures : Dionysos et Déméter. C'est du moins ce qu'avance Véronique Suys[450]:

> *«Par exemple, lors des haloa, fêtes des vendanges sacrées en décembre, les deux divinités étaient célébrées conjointement ; à Corinthe, les temples de Dionysos, Déméter, Coré et Artémis se trouvaient réunis dans une même enceinte sacrée (I.G.IV,2003); dans le Nymphôn de Sicone se trouvaient les statues de Déméter, Coré et Dionysos (PAUSANIAS, II, 11, 1); à Thelpousa en Arcadie, un sanctuaire était consacré à Déméter Eleusinia, Coré et Dionysos (PAUSANIAS, VIII, 25, 2)»*

Il est, en effet, possible que dans certains cultes de la Grèce, ces deux figures se soient maintenues sans que Dionysos prennent l'ascendant sur Déméter. C'est ce que confirme encore une inscription d'époque romaine (I.G.VII, 1867) qui a été retrouvée à Thespie. Cette inscription fait mention d'une certaine Flavia, prêtresse à vie de Déméter Achaia, «*descendante de ceux qui ont établi le culte de Dionysos.*»[451]. Mais au sein du culte de Delphes, la figure de Déméter ne sera pas consacrée, Dionysos ayant pris l'ascendant sur Déméter à Thèbes, il ne restera plus qu'à l'imposer à Delphes. Tout du moins est-ce que nous révèle Pierre-Maxime Schuhl[452]:

> *«Apollon ne put endiguer le flot qu'en le canalisant: à Delphes même, il dut céder à Dionysos une partie de la place qu'il avait lui-même conquise sur Python: l'année y fut partagée entre ces deux puissants dieux, dont les statues se dressèrent l'une à côté de l'autre, au fronton du temple.»*

On commence alors à comprendre que le pythagorisme constituait un mouvement religieux dont le but était de fusionner les cultes. En effet, nous en avons déjà retrouvé deux : le culte iranien de Zurvan l'étoilé et le culte achéen à Déméter achaia. C'est un syncrétisme religieux au service du pan-hellénisme, au service d'une tyrannie, celle de Pisistrate[453].

Au regard de notre étude, c'est ce syncrétisme religieux qui nous empêche désormais d'avoir une vision claire de la première source, la source achéenne et son culte : le culte à Déméter. C'est donc l'analyse du culte d'Eleusis seul qui pourrait nous permettre de bien séparer et distinguer le culte achéen du culte iranien. A travers l'analyse de ce culte, nous pourrions donc nous faire une idée suffisante de la vision du monde strictement ionienne, c'est-à-dire de cette conception antérieure au syncrétisme religieux pythagoricien. Néanmoins, cela ne résoudrait pas notre problématique première. Comment relier Thèbes, fondée par les Achéens, à l'Ionie dont Milet (Μίλητος : Mílêtos) sera la plus grande ville. On considère aujourd'hui que Milet a été fondée entre 1077 et 1044 av. J.-C., par des habitants venus de Pylos, tradition qui remonte à Strabon[454]:

> *«Milet, à son tour, eut pour fondateur Nélée, lequel était originaire de Pylos. Mais Pyliens et Messéniens se regardent comme frères. Nestor, en raison de cette parenté, est souvent appelé* le *Messénien par les poètes continuateurs d'Homère, et l'on assure que Mélanthus, père de Codrus, en partant pour Athènes, comptait beaucoup de Pyliens parmi ses compagnons : on s'explique donc que tous ces Pyliens de l'Attique en masse aient pris part à la grande migration ionienne.»*

Que Nélée (Νηλεύς *:* Nêleús) soit le fondateur de Milet, voilà ce qui est également attesté par Homère[455]. Or, encore une fois, les Pyliens, comme les Argiens, sont confondus avec les «Phéniciens» par un autre historien: Diogène Laerce[456]:

> *«Thalès fut inscrit comme citoyen de Milet quand il vint dans cette ville avec Nélée chassé de Phénicie.»*

Hérodote avance également que *«Thalès,* (est un) *homme de Milet, de lointaine souche phénicienne»*[457]. Malgré le travail d'assimilation de cette culture effectué par Homère, tout ceci semble montrer que les Achéens (les Pyliens et les Argiens) n'étaient pas assimilés par les Grecs qui les considéraient toujours comme des «Phéniciens». Bref, que Thalès soit issu de la première vague d'émigration en Ionie, celle des Pyliens, celle effectuée par Nélée comme le rapporte Diogène Laërce, ou d'une migration de Thébains, comme le soutient F.

Nietzsche[458], les Pyliens et les Argiens étant des Achéens, cela ne change pas l'origine de Thalès qui demeure dans les deux cas fondamentalement achéenne, c'est-à-dire phénicienne, si l'on entend par là cette civilisation que l'on range aujourd'hui de façon plus prudente sous l'appellation des *peuples de la mer*. C'est la raison pour laquelle il faudrait raison garder avant d'avancer que les Ioniens sont des Grecs et que Thalès serait le fondateur d'une philosophie grecque. Cette philosophie développée par Thalès n'est pas grecque, elle est de source achéenne, de source phénicienne. Cette confusion a largement été favorisée par la mythologie des sept sages (*σοφοί)* de la Grèce ancienne, reprise par Diogène Laërce. Or, cette mythologie était inconnue des Grecs du VIe et du Ve avant J.-C. Elle est le fait d'historiens tardifs. Démétrios de Phalère (350-282 av. J.-C.), l'élève de Théophraste, sous l'influence égyptienne, en serait l'initiateur[459], sur la base du *Cratyle* de Platon[460], tradition qui sera reprise plus tard par Plutarque.

Quant à savoir désormais comment comprendre la vision du monde achéenne, on pourrait également interroger l'historien des Phéniciens Sanchoniathon. Une traduction grecque de ce livre en phénicien fut élaborée par Philon de Byblos, au temps de Porphyre, sous le titre *Histoire sacrée*[461]. Mais ceci ne ferait pas avancer notre enquête puisque ce dernier précise que ce texte mentionnait déjà un livre sur les Mages intitulé *Persica*, qui reprend les conceptions iraniennes dont nous avons déjà parlé à propos du pythagorisme[462]. Nous ne pensons donc pas que ce soit à partir de ce livre que l'on puisse comprendre la vision ionienne du monde, dans la mesure où ce travail semble déjà une synthèse de multiples influences. Cette étude historique est un syncrétisme religieux réel et imaginaire, d'après ce que l'on sait d'Eusèbe de Césarée, par l'entremise de Philon de Byblos[463]. Au sujet de la notion de temps, on rapporte que le dieu *El* de cette culture était posé comme maître du temps et «Père des années», et qu'il aurait supplanté Ouranos. *El* serait donc le fameux Kronos grec[464]. Mais il semble, au contraire, qu'il s'agisse là d'un essai syncrétique effectué par Sanchoniathon. *El* ne précède pas Ouranos**.** A quoi bon opposer deux mondes ? C'est la raison pour laquelle nous ne pouvons nullement suivre la thèse hasardeuse soutenue par André Mercier lors d'un colloque sur le temps grec à Athènes[465]:

> *«Le Dieu El des mythes Phéniciens naturistes remontant au second millénaire avant J.-C. est posé comme Maître des temps, «père des années» autant que père des autres dieux et des hommes. Et Philon de*

Byblos rapporte que El avait supplanté Ouranos, si bien qu'il l'a identifié avec Kronos (écrit avec un kappa), et l'on sait aujourd'hui qu'il y avait un parallélisme entre la mythologie des textes Ras Shamra et celle qui présidait aux mystères d'Eleusis. Les Sidoniens, de leur côté, qui remontent à la première moitié du premier millénaire av. J-C, plaçaient le Temps avant toutes choses, comme l'a relevé Damascius au VIe s. après J-C en se basant sur Eudème, élève d'Aristote.»

Il convient plutôt de revenir aux sources conservées par les prêtres du culte d'Eleusis pour se faire une idée claire du culte achéen qui doit être indépendant de toutes ces influences religieuses. Pourquoi ? Parce que si l'histoire des peuples ne cesse de changer, celle des cultes n'est pas soumise à ces aléas temporels, elle n'est pas soumise au temps des héros, au temps des conquêtes. Or, malgré les découvertes récentes des tablettes de Thèbes, nous ne connaissons pas grand-chose de ce culte dédié à Déméter achaia[466]. Tout au plus savons-nous qu'à Eleusis, Déméter *Ma-ka* (connue sous ce nom par Eschyle[467]) est placée avant Zeus (*o-po-rei*, le protecteur des fruits) et que leur fille est Korè (*ko-wa*). Mais Déméter possède une épithète qui est toujours «si-to» (*Σιτω*), ce qui montre le lien avec le domaine agraire. Ce domaine agraire refait également surface dans l'usage de toutes les farines issues du ventre de la Terre et en particulier la farine d'orge, utilisée lors des offices religieux. L'animal élu par ce rite est la grue qui sert de héraut. Bref, nous pensons que ce champ sémantique pourrait renvoyer à la Terre-Mère. C'est du reste l'étymologie même du nom de Déméter : Δημήτηρ (Dêmḗtêr) dérive de Γῆ Μήτηρ (Gễ Mḗtêr), «la Terre-Mère» ou de Δημομήτηρ (Dêmomḗtêr) «la Mère de la Terre» et de δῆμος / dễmos, «la terre ou le pays.». Tant le rituel du culte que l'étymologie même de Déméter nous laisse penser que Déméter *achaia* est bien la Terre-Mère, figure que l'on retrouve dans toute la Méditerranée au moins à partir du XXe avant J.-C.. Des statuettes de la Terre-Mère ont été retrouvées à Malte, dans un temple tarxien datant au moins de cette période (- 2 300 ans). L'ancrage du courant ionien au sein même du culte à Déméter rend alors possible son enracinement dans les profondeurs de la Méditerranée, au sein du culte millénaire de la Terre-Mére. Ceci nous permet, historiquement, de contrebalancer l'influence du courant italique de source iranienne. C'est l'équilibre sans cesse à construire entre ces deux courants, entre l'Orient et l'Occident, qui constitue, selon nous, le sens même de l'inspiration pythagoricienne. Point de mystère donc en terre grecque,

laissons cela à la bourgeoisie qui en a besoin afin d'asseoir son statut, vide de sens ou aux universitaires en mal de reconnaissance.

De notre côté, il nous reste à insérer cette vision historique au sein de notre problématique. Le domaine agraire que véhicule le culte de Déméter et le registre sémantique de la Terre-Mère nous placent devant un champ lexical qui est du registre de la fécondité. La Terre-Mère est toujours représentée avec un ventre démesurée, elle a un potentiel de fécondité sans limite. Mais ce potentiel de fécondité n'est pas du registre humain, il ne lui revient pas d'enfanter un monstre, mais bien la terre elle-même, c'est-à-dire la fécondité. La fécondité du monde est la capacité qu'aurait ce dernier de toujours s'auto engendrer comme Cronos au sein du mythe des races. La notion de fécondité est intimement liée à celle de temps. Féconder, c'est assurer la permanence du monde dans le temps. C'est l'éternité dans la durée. On comprend, par-là, que le culte de Déméter achaia était un culte à la fécondité, fécondité qui est intimement liée à un temps spécifique: celui du Ciel. En effet, on a également retrouvé, dans de multiples lieux de la Méditerranée, la Terre-Mère en possession d'une quenouille qui représente une machinerie de mesure du temps du Ciel, comme nous l'avons vu à propos de la quenouille de Pénélope[468]. C'est cette question de la fécondité qui donnera naissance à la «physique» et au questionnement philosophique strictement ionien sur la «génération» et la «corruption». Nous analyserons, de manière plus approfondie, dans notre prochain livre, en suivant les travaux de Gérard Naddaf, si cette vision du monde ionienne, présentée ici, sera effectivement celle reprise dans la *Physique* d'Aristote.
Pour hypothétique que soit la vision du monde achéenne que nous avons dégagée, on comprend mieux néanmoins la distance qui sépare la vision italique de la philosophie, de celle de source strictement ionienne. La vision italique est soumise au Dieu iranien Zurvan akarana qui est le temps infini (*aiôn*). Ce temps infini est incommensurable pour les humaines conditions, de telle sorte qu'il ne reste que l'héroïsme afin de se confronter au temps universel. Cet héroïsme est structuré par des phases d'initiation qui permettent la remontée au stade initial, comme le montre ce savoir assimilé par le pythagorisme. Hegel tentera de suivre ce chemin mais il achoppera à atteindre son terme faute de ne pas avoir été initié. A l'opposé, la vision ionienne du monde, telle qu'elle transparaît dans le culte d'Eleusis, fait état d'une problématique liée directement à la Terre, à

la fécondité, en somme à la génération. Il n'y a pas d'opposition entre le bien et le mal, mais une opposition entre ce qui croît et ce qui ne croît pas. La question du mal n'est pas constitutive de la perspective ionienne contrairement à la perspective iranienne. En cela, on pourrait avancer que l'œuvre d'Aristote est d'inspiration ionienne. C'est cette vision du monde qui semble avoir été transposée en Ionie et ce n'est pas un hasard si c'est précisément sur cette terre que naîtra une véritable philosophie issue d'une analyse de la fécondité, de ce qui vit, de ce qui croît : la physique. Aristote ne cessera, en effet, dans toute son oeuvre, de nommer les Ioniens, les physiciens *physiologoï*, (physiologues) par opposition aux théologiens *théologoï*, (théologues)[469]. On comprend désormais tout le sens et toute la profondeur historique d'un tel qualificatif et d'une telle opposition avec les penseurs italiques. En effet, le terme substantivé «physique» provient de l'adjectif grec féminin physikè (*φυσικη*). Il est dérivé de la racine *phyô* qui signifie «croître», «se développer», il rend donc compte de la génération, de la croissance, en résumé de la fécondité du monde dont la gardienne aura toujours été en Méditerranée la figure de la Terre-Mère. L'analyse physique de cette génération peut être effectuée sur tout ce qui possède la vie, des plantes à l'homme. Or, cette question est intimement liée à celle du temps car c'est à ce dernier que l'on devra demander pourquoi ce qui croît croît (génération) et pourquoi ce qui décroît, décroît (corruption) . Faisons remarquer enfin que comme le pythagorisme unira ces deux sources, les pythagoriciens pourront être aussi bien des *physiologoï* que des *théologoï*. Il découle de tout cela que les *théologoï* ne peuvent être rattachés à Pythagore car il existe des pythagoriciens physiciens. Il est préférable de rattacher l'école dite «italique» plutôt à Hésiode, comme nous l'avions suggéré. A l'inverse, des *physiologoï* ioniens deviendront des théologues.

Il n'en demeure pas moins vrai que le premier philosophe est bien un penseur ionien, un *physiologoï*, Thalès. C'est au sein de ce courant que le Stagirite puisera sa problématique conceptuelle concernant le temps ; c'est la raison pour laquelle nous avons pris soin d'en rechercher la vision du monde. Si Aristote se range bien au sein de cette école, nous verrons que l'influence pythagoricienne théologique n'en sera pas moins reprise. C'est pourquoi nous ne souhaitons placer l'œuvre d'Aristote ni au sein de l'école dite «italique», ni au sein de celle dite «ionienne». En effet, concernant les questions physiques, il est tout naturel qu'Aristote appuie sa réflexion sur celle des Ioniens

issus de Thalès ; à l'inverse, au sujet des questions qui rendent compte de l'âme, on ne sera pas surpris qu'il interroge les *théologoï*. Toujours est-il que c'est cette source ionienne qui va nous permettre de sortir du temps platonicien, du temps imposé par la figure d'Hésiode, afin d'entrevoir enfin le temps aristotélicien dans toute sa splendeur. Ayant posé quelques jalons au sujet de la vision du monde ionienne, récoltons désormais les témoignages historiques qui pourraient venir la solidifier. Commençons donc par présenter l'apport de Thalès et de ses élèves Anaximandre et Anaximène avant d'aborder la problématique aristotélicienne du temps qui est redevable à ce courant.

F. Nietzsche présente la philosophie ionienne de son fondateur, Thalès, comme suit, ce qui peut encore servir d'introduction conceptuelle à cette pensée, malgré les différences historiques notables que nous avons mentionnées[470]:

> *«En tant que mathématicien et astronome, il s'était fermé à tout ce qui est mystique ou allégorique. Et s'il n'a pu réussir à se dégriser jusqu'à en arriver à cette pure abstraction que tout est un, s'il en est resté à une formulation d'ordre physique, il a cependant fait figure de rareté surprenante pour les Grecs de son temps. Peut-être les orphiques, si singuliers, ont-ils possédé à un plus haut degré encore la capacité de saisir des abstractions et de penser de façon non imagée; mais ils ne sont parvenus à les exprimer que sous forme d'allégorie. Même Phérécyde de Syros, contemporain de Thalès, et proche de nombre de ses conceptions en physique, les exprime en oscillant dans cette zone intermédiaire où le mythe s'unit à l'allégorie ; de sorte qu'il se risque par exemple à comparer la Terre à un chêne volant qui, les ailes déployées, plane dans l'air et que Zeus, après avoir vaincu Chronos, enveloppe d'un superbe habit d'apparat où de sa propre main sont brodés les continents, les mers et les fleuves. Au regard d'une semblable démarche philosophique dont les allégories sont obscures et qui est à peine transposable en images, Thalès apparaît comme un maître inventif qui, sans l'aide de fables fantaisistes, a commencé à sonder les profondeurs de la nature.»*

Les Ioniens, en effet, rechercheront une pensée appuyée sur des principes premiers et rationnels, rejetant les allégories et l'ensemble des mythes. Les dieux ne seront pas exclus, au sein de cette philosophie, comme en témoigne ce fragment de Thalès, conservé par Aristote, qui admet que[471]: «*Toutes choses sont remplies de dieux*». Cependant, les Ioniens semblent avoir voulu introduire le faire dans leur rapport au monde; la contemplation étant reléguée au second plan de l'activité humaine. Dans le cadre de cette pensée, il y a

indéniablement, avec la géométrie outillée (compas), l'astronomie outillée (l'analemme) et les principes premiers (eau, feu, infini), la mise en place d'une rationalité qui s'appuiera sur l'exercice de la démonstration au détriment de la contemplation[472]. Simplicius, dans son *Commentaire sur la physique d'Aristote,* dira de belle manière la même chose[473]:

> *«Thalès, en outre, a été le premier à révéler aux Grecs l'enquête sur la nature; certes nombreux sont ceux qui l'avaient précédé - comme le soutient aussi Théophraste - mais il les dépassa de beaucoup, au point d'éclipser tous ceux qui étaient avant lui.»*

Si c'est en physique qu'ils feront les plus grandes avancées, à tel point qu'Aristote ne cessera de les nommer les «physiciens» dans sa *Physique*[474]*,* comme nous venons de le voir, des avancées seront également notables aussi et surtout en astronomie. Du reste, la distinction entre astronomie céleste et physique terrestre n'est pas attestée dans l'univers ionien dans lequel la *phusis* rend compte de l'univers en son ensemble. Ce sont ces recherches qui semblent avoir eu un certain retentissement sur les conceptions générales du temps dont on ne trouve pas trace dans l'univers dit «italique»[475]. Si la compréhension du temps est toujours rapportée au Ciel, que peuvent nous apporter les connaissances «phéniciennes» des étoiles, améliorées qu'elles ont été par les Ioniens et comment ces apports vont-ils bouleverser les conceptions du temps et du devenir dans l'univers grec ?

Dans l'univers athénien, jusqu'au Ve avant J.-C. aucun instrument ne permettait de mesurer le temps. Ce n'est qu'au seuil de ce siècle, avec l'introduction de la clepsydre par l'Ionien Anaxagore[476], que les Athéniens purent enfin mesurer le temps au sein des assemblées[477]. A cette période, on sait également qu'ils ne possédaient aucun calendrier unifié[478]. Les Athéniens ne connaissaient, ensuite, qu'un usage limité du gnomon qui, selon Hérodote, provenait de la culture babylonienne[479]:

> *«Pas plus qu'ils ne possédaient de système cohérent pour compter les années, les Grecs ne disposaient d'un calendrier mensuel uniformisé. Mais ici aux raisons d'ordre politique et religieux s'ajoute une explication technologique. Au début du V éme siècle, la Grèce connaissait, depuis à peu près un siècle, l'usage du gnomon, cette tige fixée sur les cadrans solaires dont l'ombre, par son inclinaison et sa longueur, permet de mesurer la position du soleil, aussi bien lors de sa course diurne que lors de sa course annuelle, indiquant ainsi non seulement les heures du jour mais aussi les périodes de l'année, notamment les solstices d'été et d'hiver qui rythment l'année solaire.»*

Il existait alors deux types de gnomons, le gnomon géométrique qui était une équerre et le gnomon solaire[480]. Le fonctionnement du gnomon solaire était le suivant : pour mesurer le temps dans la journée, la tige projetait l'ombre d'elle-même sur un cadran en suivant le mouvement du soleil. A midi, l'ombre se courbait en creux et était par conséquent à sa longueur minimale puis augmentait jusqu'au coucher latéral. Mais précisons bien que cette ombre projetée permettait aussi de comprendre l'obliquité du zodiaque et donc de déterminer des mesures annuelles du temps que scandent les astres. En effet, la longueur de l'ombre variait en fonction des saisons; les Athéniens arrivaient ainsi à déterminer les solstices d'été (la longueur la moins importante) et d'hiver (la plus grande ombre projetée)[481]. C'est tout ce que l'on peut tirer d'un tel instrument pour le moins limité. Or tout ce savoir technique sur le temps était déjà connu par les Ioniens au moins à partir de Thalès. C'est donc tout naturellement que les premières pensées sur le temps furent élaborées par les Ioniens.

Afin de faire de nouvelles découvertes physiques et astrales, il faudra ajouter au moins deux dimensions au savoir. La première est la collection d'indices par le voyage, afin d'améliorer la connaissance du monde[482]. La seconde est la modélisation géométrique appuyée sur la construction technique de nouveaux instruments. Autant de dimensions qui seront travaillées par l'école ionienne.

En ce qui concerne la première dimension, ce sont les nécessités de la navigation pour le commerce en Méditerranée qui ont obligé les Ioniens à perfectionner leur connaissance de la voûte étoilée et leur connaissance du monde en général[483]. Si les capitaines grecs réglaient leur navigation sur la Grande Ourse, les Ioniens leur conseillèrent de suivre la Petite Ourse plus précise bien que moins éclatante pour rechercher le pôle Nord[484]. Ensuite, c'est encore le commerce qui amena les Ioniens à développer leur rapport au nombre. Dans un univers commercial, le nombre est une dimension considérable de l'échange à tel point qu'il deviendra une donnée incontournable de cette culture, comme le précise Eudème de Rhodes[485]:

> *«De même que la connaissance rigoureuse des nombres vit le jour chez les Phéniciens grâce au commerce et aux affaires, la géométrie a été découverte, pour des raisons analogues, par les Egyptiens.»*

C'est le commerce, toujours, qui forcera ces navigateurs chevronnés à dépasser les limites du monde grec connu. En cabotant le long de la côte africaine, il firent d'ailleurs une des plus belles découvertes de toute l'antiquité[486]. En effet, en passant le long de la Libye[487], ils se

rendirent compte que le Soleil avait basculé d'amure; c'est la première découverte historique d'une notion qui deviendra celle de l'équateur. Ce fait est formellement attesté par l'historien Hérodote, qui en refuse la portée, tant ce constat ne cessera de constituer un fait révolutionnaire. Je cite[488]:

> *«Significativement, il rejette les témoignages relatifs à une nuit polaire ou encore il exclut le témoignage de ces Phéniciens qui ont observé, lors d'un voyage autour de l'Afrique, que la position du soleil s'inversait après le passage de l'équateur: « Ils rapportent un fait que j'estime incroyable, si d'autres y ajoutent foi: en contournant la Lybie, dirent-ils, ils avaient le soleil à leur droite.» IV, 42.»*

Les saisons ne seraient donc pas identiques sur l'ensemble de l'*oecumène*, pire, elles s'inverseraient, comme l'avaient déjà indiqué les Scythes aux Grecs, au moins au temps d'Hérodote…[489]. Le Soleil ne serait-il donc pas à son solstice à Athènes en même temps que dans l'ensemble du monde connu ? Voilà ce que les Grecs de cette époque, recroquevillés autour du nombril des cultes orphiques, ne pourront admettre[490]. Pire, cette découverte discréditerait l'œuvre d'Homère qui croyait encore que le monde s'arrêtait aux colonnes d'Hercule. C'est peu dire qu'il faudra un temps considérable aux Athéniens avant de pouvoir assimiler l'ensemble des connaissances ioniennes, la dénégation d'Hérodote en est une preuve historique incontestable. Le géographe Strabon admet d'ailleurs qu'il faudra attendre la période d'Anaximandre pour qu'une carte du monde soit enfin montrée au public, ce qui illustre parfaitement que le nouage entre la pensée ionienne et la culture athénienne nécessitera plusieurs siècles de constitution[491]:

> *«En vérité Anaximandre fut le premier à rendre public une table géographique, tandis que Hécatée laissa après sa mort un dessin, confirmant qu'il était d'Anaximandre, sur la base d'autres dessins de celui-ci.»*

De la même manière, Plutarque dans *Les vies des hommes illustres* nous donne cette petite synthèse que Diogène Laërce n'a pas rapportée, résumé qui est à prendre avec la plus grande réserve, bien qu'il illustre parfaitement ce que notre démonstration tente de circonscrire[492]:

> *«Anaxagore, qui le premier comprit les phases de la lune et eut le courage d'en donner une explication écrite, était encore peu connu et son livre peu estimé. En fait, il circulait en secret, peu le lisaient et on le recevait prudemment. Car à cette époque il n'y avait aucune tolérance à l'égard des philosophes naturalistes ou de ces «bavards qui s'occupent des choses des cieux» comme on les appelait. On les*

accusait de repousser le divin et d'y substituer des causes irrationnelles, des forces aveugles et la domination de la nécessité. Aussi Protagoras fut-il banni, Anaxagore fut mis en prison et tout ce que Périclès put faire, fut de l'en sortir; enfin Socrate, bien qu'il n'ait rien à voir dans cette histoire, fut exécuté parce qu'il était philosophe. Ce ne fut que beaucoup plus tard, grâce à la réputation brillante de Platon, que les études astronomiques perdirent leur mauvais renom et que leur accès fut ouvert à tous. Ce fut parce que son genre de vie était respecté et parce qu'il avait subordonné les lois naturelles à l'autorité des principes divins.»

L'influence de Platon dans cette synthèse peut faire sourire. Toutefois, globalement, il est probable que c'est bien en conciliant la pensée ionienne avec la religiosité athénienne, comme le fera manifestement Platon, que cette pensée eut la chance d'être acceptée à Athènes. En effet, à cette époque, les physiciens ioniens étaient nommés, par les Athéniens, les *météorolesches*, c'est-à-dire ceux qui discourent sur les météores et qui veulent, par là même, chasser les dieux de la Cité. On place quelque fois à cet endroit de la fusion entre les sciences, les techniques et la religion grecque, les raisons de l'usage que fera Platon des mythes[493]. Cependant, nous allons voir que l'issue de cette confrontation sera tout autre chez Aristote. C'est bien une analyse profonde des sciences et des techniques qui permettra au Stagirite de fonder des principes solides sur la base desquels il pourra poser une véritable philosophie et une véritable pensée du temps.

Ceci se fera progressivement, selon l'intérêt pratique de ces découvertes : les découvertes sur les éclipses pour l'art de la guerre[494], les découvertes des astres pour l'art de la navigation, etc… En effet, comme le précise Aristote, dans son *Ethique à Nicomaque,* les Athéniens ne voyaient l'intérêt de tels développements théoriques et techniques que si ces derniers pouvaient être applicables à l'action concrète[495]:

«Ces considérations montrent bien que la sagesse est à la fois science et raison intuitive des choses qui ont par nature la dignité la plus haute. C'est pourquoi nous disons qu'ANAXAGORE, THALES et ceux qui leur ressemblent, possèdent la sagesse, mais non la prudence, quand nous les voyons ignorer les choses qui leur sont profitables à eux-mêmes, et nous reconnaissons qu'ils ont un savoir hors de pair, admirable, difficile et divin, mais sans utilité, du fait que ce ne sont pas les biens proprement humains qu'ils recherchent.»

On comprend la distance qui sépare l'univers athénien de l'univers milésien à ce sujet. Si les Grecs soumettaient la technique à la rentabilité humaine, au contraire les Milésiens croyaient aux vertus de la technique. Pour les Milésiens, la technique pouvait être une fin en

elle-même, ce que ne pouvaient accepter les Grecs par trop religieux. A tel point que les découvertes techniques étaient entrées au sein même de la constitution de la ville de Milet. En effet, Aristote rapporte encore, dans sa *Politique,* que Hippodamos, qui avait du reste fait le plan du port du Pirée, proposait des honneurs aux créateurs techniques[496]:

> *«Il proposait aussi une loi pour conférer des honneurs à ceux qui trouveraient quelque invention utile à la cité…»*

Rien de tel n'aura jamais été défendu par les Athéniens. Les Athéniens avaient le plus grand dédain pour les inventions, pour les progrès techniques et pour le progrès en général. C'est la recherche de l'harmonie religieuse qui empêchait ces derniers de donner une place possible à la nouveauté, au devenir technique, au progrès et au devenir en général. A ce sujet, il y a une réflexion tout à fait fascinante dans le corpus platonicien. Dans la *République,* alors que Glaucon demande à Socrate si tout ce qui est nouveau est à ranger dans le faux, selon le jeux de mot de la langue grecque kainos = kénos (nouveau = vide), Socrate tient ces propos des plus révélateurs[497]:

> *«Rien qui soit nouveau, répondis-je, mais quelque chose de relatif à un phénicien, quelque chose qui est arrivé antérieurement en maints endroits, comme le racontent et l'ont persuadé les poètes…»*

Socrate nous confie, du bout de la langue, que le nouveau vient toujours des «phéniciens» (ioniens), comme c'est le cas aujourd'hui et qu'il en sera toujours ainsi tant que la société athénienne n'aura pas abandonné ses catégories religieuses[498]. Et c'est encore ce en quoi les poètes sont dangereux, car ce sont ces poètes qui ont conservé la véritable histoire de la cité athénienne. Négligeant la technique, les Athéniens, qu'ils soient politiciens ou philosophes, ne pourront donc jamais juger de la véritable pertinence du savoir reçu par des cultures limitrophes. C'est peut-être la raison pour laquelle les recherches strictement théoriques ne seront pas corrigées, comme c'est le cas concernant la révolution de la Terre. Si Platon défendra la thèse «pythagoricienne» selon laquelle la Terre effectue une révolution afin de rendre compte notamment de l'alternance jour/nuit[499], Aristote suivra, de manière incroyable, l'erreur ionienne dans son *Traité du Ciel*[500]:

> *«…mais il y en a d'autres qui soutiennent que la Terre demeure en son lieu par indifférence: telle est notamment, parmi les anciens, la thèse d'Anaximandre. Le mouvement vers le haut, ou vers le bas, ou sur le côté, selon ces philosophes, ne convient pas plus l'un que l'autre à ce qui est établi au centre…»*

Bien que critiquée plus loin dans ce passage de son *Du Ciel*, cette thèse, vraisemblablement émise par Thalès, sera finalement acceptée avec les conséquences que l'on connaît. De fait, aucun astre ne possède un mouvement *per se*, aucun astre n'est automoteur sans quoi il serait totalement errant (*planètos*)[501], la Terre est également inscrite, comme les autres astres, sur une sphère sur laquelle elle tourne, selon le modèle d'Eudoxe[502]. C'est-à-dire que le mouvement des astres ne résulte que de la sphère sur laquelle ils sont engagés. Cependant, Aristote, en suivant Thalès refuse d'admettre que la Terre possède une révolution sur elle-même ; le mouvement circulaire sur lequel elle est engagée la fait tendre au contraire vers le centre[503]. C'est donc, au sein de ce modèle, la sphère du Soleil qui explique le mouvement diurne en vingt-quatre heures, d'Est en Ouest en passant par le Sud, sur la Terre[504]. Aristote reprend donc le modèle d'Eudoxe de Cnide accompagné des remarques d'Eudème de Rhodes qui était chargé de recueillir les données astronomiques à l'Académie. Cette erreur ne sera jamais corrigée par l'astronome Callippe, pas même par Sosigène. Il faudra attendre que l'élève d'Aristote, Théophraste, envoie son élève Straton de Lampsaque à la cour d'Alexandrie de Ptolémée I, avant que cette erreur ne soit corrigée et qu' un de ses successeurs, Aristarque de Samos, ne s'insurge contre cette erreur magistrale colportée par la philosophie d'Aristote, comme ceci est rapporté par un historien de l'école d'Alexandrie[505]:

> *«Aristarque de Samos, qui possédait peut-être quelques traditions de l'Ecole de Crotone, rendit à la science du ciel des services importants. L'autorité d'Aristote avait fait admettre de nouveau, et contrairement aux opinions de Pythagore, la vieille théorie du mouvement du soleil autour de la terre, Aristarque fit tous ses efforts pour rétablir la doctrine plus vraie et plus hardie du mouvement de la terre.»*

Quel rôle auront joué les prêtres du culte de Déméter achaia dans ce maintien du modèle géocentrique, nous n'en savons rien. Mais comme derrière l'autre thèse, la thèse pythagoricienne, de source iranienne, qui faisait du Soleil le centre de l'univers, se cachait le modèle héliocentrique, modèle rejeté par l'Aréopage, on comprend que les livres de l'époque ne pouvaient en faire mention[506]. Nous avons vu, en effet, que c'est une des premières questions que poseront les membres de l'Aréopage à Socrate lors de son procès. Socrate se contentant de répondre que tout cela était déjà consigné dans des livres sur la place publique et que, face à ce constat, leur responsabilité était engagée car ils auraient dû en interdire la diffusion[507]. Il n'en demeure pas moins vrai que c'est bien le manque d'intérêt des Athéniens pour les

techniques qui explique leur incapacité à trier le savoir pertinent. Quant aux «Phéniciens» installés en Ionie, les Milésiens, confirmons qu'ils apportèrent bon nombre de techniques, de faits concrets, de théories vraies ou fausses, qui permirent aux philosophes ioniens de fonder une conception du monde plus proche de la réalité.

En ce qui concerne la deuxième dimension nécessaire afin de faire de nouvelles découvertes physiques et astrales, parlons de la géométrie. C'est bien la géométrie qui viendra appuyer la première véritable conception du monde grec. On admet souvent que ce savoir géométrique provenait des Egyptiens. Or, c'est à Thalès que l'on attribue le plus grand théorème de géométrie qui porte son nom, comme le confirme Aristote dans ses *Premières Analytique*s[508]. L'analyse des ombres des pyramides peut en être le lieu d'explication mais c'est probablement un théorème dont l'attribution doit être rendue au savoir «phéniciens» non encore installés en Ionie. Ceci est, du reste, confirmé par Plutarque dans son *Banquet des Sept sages* qui insiste sur l'admiration du roi d'Egypte, Amasis, qui fut littéralement époustouflé lorsque Thalès lui fit sa démonstration en se servant des pyramides comme étalon de mesure[509]. Plutarque reprend la base de cette modélisation théorique un peu plus loin[510]:

> *«Après avoir planté le bâton sur la limite de l'ombre projetée par la pyramide - et lorsque se formèrent deux triangles à partir du point de contact du rayon de lumière- tu montras que le rapport entre la pyramide et le bâton était le même que celui existant entre les ombres respectives.»*

Thalès qui était alors en voyage en Egypte avec le Grec Solon, n'a donc fait qu'appliquer ce théorème aux pyramides, sa source pourrait ne pas être l'architecture, la mesure des pyramides[511]. On apprend, par Eudème de Rhodes (la source es donc très fiable) que ce théorème a dû être pensé afin de déterminer la position des navires sur la mer. Voici ce que nous dit cet élève d'Aristote dans son *Histoire de la géométrie*[512]:

> *«Et Eudème, dans son Histoire de la géométrie, attribue à Thalès ce théorème: il affirme en effet que la manière dont il calculait la distance des navires dans la mer rendait indispensable l'emploi de ce théorème.»*

Le théorème de Thalès a donc pu être conçu afin d'améliorer le savoir nautique des «phéniciens». Du reste, ce savoir nautique fera retour plus tard, au moyen-âge, avec le développement du bâton de Jacob, dont il nous reste encore quelques exemplaires[513]. Si comme l'admet

Aristote dans sa *Métaphysique*, l'Egypte était bien le berceau de la géométrie et des mathématiques, je cite[514]:

> *«Ainsi l'Egypte a-t-elle été le berceau des arts mathématiques, car on laissait de grands loisirs à la caste sacerdotale.»*

Il est alors possible que les «phéniciens» n'aient fait que déplacer cette culture de la géométrie de l'Egypte vers les rives de Milet. Et, en suivant Aristote, acceptons de rendre à Thalès ce qui lui revient.

Ensuite, que le monde soit sphérique, voilà ce que l'ensemble des mythologies avait admis (ex: le bouclier d'Homère, le serpent/fleuve *Ophis/Okéanos*). Toutefois, que cette circularité puisse être représentée par un cercle, au sein duquel le monde, pris comme espace, puisse être géométriquement conceptualisé, voilà qui reste encore un apport de la pensée ionienne. Nous avons vu que cette conception rendra possible la construction de cartes géographiques. Mais, plus encore, la notion de cercle et l'ensemble de ses attributs va permettre de conceptualiser la marche du monde. En effet, le gnomon va venir se coupler avec la géométrie pour donner l'analemme, ce qui permettra de théoriser le monde de manière enfin rigoureuse. Précisons, de plus, que si les Athéniens connaissaient les saisons, ils ne pouvaient déterminer, avec le gnomon, ni les tropiques, ni les équinoxes et encore moins le plan de l'écliptique, comme le précise parfaitement Alain Ballabriga[515]:

> *«Le concept d'équinoxe implique la représentation complète d'une terre sphérique, d'une sphère céleste avec son équateur, ses tropiques et le plan de l'écliptique. Ces notions mal attestées avant le temps d'un Philolaos (fin - Ve-début -IVe) et qui n'entrent dans un système mathématique développé qu'avec Eudoxe sont donc entièrement anachroniques pour le VIe, et même pour le Ve.»*

En effet, le plan de l'écliptique est une notion strictement géométrique qui implique l'hypothèse théorique de la sphéricité de la Terre. Que ce plan soit incliné est une condition *sine qua non* pour rendre compte des éclipses luni-solaires. C'est la raison pour laquelle nous ne croyons pas que Thalès ait pu prévoir l'année d'apparition de l'éclipse du 28 mai – 585, comme le rapporte Diogène Laërce[516]. Tout au plus aurait-il pu expliquer, par la démonstration, les raisons d'un tel phénomène[517], dans la mesure où il semble que ce n'est que sous Anaximandre que la construction de l'analemme, qui permet de telles prédictions, ait été matériellement effectuée[518]. Si l'équateur qui divise le monde en deux peut être admis comme hypothèse théorique contemporaine de Thalès, ainsi que celle des tropiques, reste qu'il reviendra à l'outil qu'est l'analemme d'en démontrer l'efficience

théorique et pratique[519]. L'analemme est la rencontre du gnomon et de la géométrie, c'est l'élaboration de cet outil qui permettra aux Ioniens d'administrer des preuves irréfutables de leur constitution de l'univers en cours. Michel Serres nous fait part de cette révolution en ces termes[520]:

> *«Depuis Anaximandre les physiciens grecs savent reconnaître sur ces projections quelques événements du ciel. La lumière venue d'en haut écrit sur la terre ou la page un dessin dont l'allure imite, représente les formes et les places réelles de l'Univers, par l'intermédiaire de la pointe du stylet.»*

A partir d'un cercle tracé le plus souvent sur le sol, les Ioniens représentaient la Terre comme un point au centre de ce cercle. Par ce point, ils faisaient passer un axe du monde oblique avec les deux tropiques, celui du Cancer et celui du Capricorne[521]. En suivant l'évolution journalière et annuelle des ombres du stylet, ils pouvaient alors déterminer dans quel signe du zodiaque était le Soleil[522] et par approximation constante, déterminer la position des planètes[523]. Loin de vouloir expliquer, de façon exhaustive, les méthodes et la vision du monde que cet outil a pu permettre de développer, nous avons souhaité parler de cette technologie pour faire état d'un phénomène particulier qui en est issu et qui reste fondamental pour la compréhension raisonnable de la philosophie aristotélicienne et plus particulièrement de sa conception binaire du devenir du temps : la génération et la corruption. En effet, nous allons voir que cette conception n'aurait pu être reprise par le Stagirite sans la compréhension initiale d'un phénomène particulier qui est bien l'écliptique. Nous sommes en train de mettre en place tous les éléments techniques afin de saisir la portée d'une telle découverte.

Mais, avant d'envisager une telle perspective, il convient de passer par une étape historique nécessaire, il s'agit de la philosophie du temps d'Anaximandre, le successeur de Thalès. Comment comprendre la conception du temps chez Anaximandre indépendamment de l'ensemble de ces découvertes techniques et astronomique ioniennes ? Ceci est d'autant plus important que cette conception temporelle est la première que l'on ait conservée en Grèce[524] ; voici avant tout ce que nous en dit Victor Goldschmidt[525]:

> *«Un des plus anciens textes sur le pouvoir du temps, le fragment d'Anaximandre, assujettit les alternances des générations et des corruptions à l'"ordre fixé du temps[526]". L'idée de la régularité de ces alternances constitue "le plus important héritage[527]" légué par Anaximandre à la pensée grecque à venir; elle se retrouve chez les*

présocratiques, comme Héraclite, Empédocle et jusqu'à Alcméon;(…) et elle est reçue dans la philosophie même d'Aristote (De gen. et Corr., I, 3, 317b 33 sqq.), avec une référence explicite au temps (II,10, 336 b10), où se manifeste l' "ordre" cosmique (b12).»

Le premier fragment sur le temps conservé par notre patrimoine philosophique, ce fragment d'Anaximandre, doit donc être objet d'un soin particulier. Le fragment dont il est question est le suivant[528]:

«Les choses hors desquelles est la naissance aux choses qui sont, par ailleurs, sont celles vers quoi se développe aussi la ruine, selon ce qui doit être: les choses qui sont, en effet, subissent l'une de l'autre punition et vengeance pour leur injustice, selon le décret du Temps.»

Ce fragment se retrouve, en premier lieu, dans le *Commentaire sur la Physique d'Aristote* de Simplicius. Il a été repris, par ce philosophe, dans l'ouvrage de l'élève d'Aristote, Théophraste intitulé *De l'opinion des physiciens*, dont le livre I est désormais disponible en français, à la fin du livre de Giorgio Colli que nous avons cité à plusieurs reprises[529]. Giorgio Colli présume qu'Aristote avait ce fragment en sa possession, ce qui n'est attesté par aucun commentateur[530]. Replacé dans son contexte, dans lequel Théophraste parle de la philosophie d'Anaximandre, nous avons[531]:

«Or, il dit que le principe n'est ni l'eau, ni aucun autre de ce qu'on appelle les éléments, mais une certaine nature infinie différente, d'où naissent tous les ciels et les mondes qu'ils contiennent…[citation]… il expose ceci en ces termes plutôt poétiques.»

Au regard de ce contexte, il faut admettre, en premier lieu, que ce fragment fait état d'un principe premier et même antérieur aux éléments de la physique (l'eau, le feu…). Ce principe rend bien compte de la nature mais d'une nature «différente» de la physique classique et doit être relié à la notion d'illimité (*apeiron*)[532]. Ce principe génère conceptuellement le rapport entre les Ciels et les Mondes. Nous sommes dans le cadre d'un polythéisme manifeste au sein de la culture ionienne, polythéisme dont on aurait tort de penser que seule la pensée ionienne de Démocrite d'Abdère en aurait été le porte-parole. La philosophie de Démocrite sera certes le noyau dur de la philosophie ionienne, noyau de résistance qui aura toujours refusé de se mélanger avec la pensée italique athénienne. La fracture sera telle que Platon sera obligé de rayer du paysage historique cette pensée, dans son histoire de la philosophie. Si Aristote n'en avait pas sauvé la mémoire, il y a fort à parier que cette philosophie aurait été perdue. Bref, la philosophie ionienne, comme l'atteste ce fragment, est polythéiste et il existe, dans le cadre de cette pensée, plusieurs

Mondes et même plusieurs Ciels. Ceci n'avait pas surpris le commentateur Simplicius qui nous donne le commentaire suivant[533]:

> *«Ceux en vérité qui ont considéré que les mondes étaient en nombre infini – comme les disciples d'Anaximandre, de Leucippe, de Démocrite et plus tard d'Epicure – supposèrent que ces mondes naissent et périssent à l'infini, que toujours certains naissent et que d'autres périssent. Et ils déclarèrent éternel le mouvement : sans mouvement, en effet, ni engendrement ni corruption ne sont possibles.»*

Simplicius a le mérite, lors de ce commentaire, de faire taire une erreur courante, celle qui consiste à avancer que les mondes seraient infinis dans l'univers ionien. Il y a ici un problème de traduction classique qui tient au terme d'*apeiron*. Si l'on considère que ce terme est strictement quantitatif, alors on tombe dans l'erreur dans laquelle Giordano Bruno est tombé, erreur qui consiste à admettre qu'il y aurait plusieurs mondes infinis en même temps. Or, ceci n'est nullement la thèse qui semble avoir été soutenue dans l'univers ionien. Si les mondes sont multiples et cela à l'infini c'est qu'ils se succèdent dans le temps. L'univers tel qu'ils le concevaient était donc soumis à des naissances et des destructions, selon le temps. L'univers étant engagé au sein d'un mouvement, il était alors possible d'appliquer à ce mouvement le principe de la génération et de la corruption. Il convient donc d'expliciter le fragment d'Anaximandre afin de voir si ce commentaire de Simplicius rend bien compte de l'univers tel que le concevait les Ioniens. Peut-on, en effet, soumettre le Ciel au principe dont il semble être lui-même le garant ? N'y-a-t-il pas déjà dans cette théorie une influence chaldéenne et une nouvelle eschatologie sous-jacente, proche de celle d'Héraclite ?[534]

Il convient donc de s'en tenir strictement au fragment d'Anaximandre pour l'instant, tout en conservant de ce commentaire de Simplicius l'idée selon laquelle la condition de possibilité de la génération et de la corruption est le mouvement. Si le fragment d'Anaximandre semble renfermer un principe d'une importance capitale afin de comprendre la marche du temps dans laquelle le Monde est engagé, comment saisir le fondement d'un tel principe ? En premier lieu, prenons ce fragment sous l'angle d'une nouvelle traduction et partons du sens commun[535]:

> *«Et les choses retournent à ce dont elles sont sorties comme il est prescrit; car elles se donnent réparation et satisfaction les unes aux autres de leur injustice, suivant le Temps marqué.»*

Si ce fragment est attribué à Anaximandre, il semble que le principe lui-même lui soit antérieur puisque le sage Solon avait déjà fait entrer

ce principe dans la sphère commune, donc au temps de Thalès et non de celui d'Anaximandre. Cette citation a été remise, par l'historien Hérodote, dans la bouche de ce sage, de la manière qui suit[536]:

> *«Sache d'abord qu'il y a comme un cercle des affaires humaines, qui tourne et ne laisse pas toujours les mêmes heureux.»*

Solon, en effet, rapporte encore Hérodote, aurait été l'auteur d'une analyse philosophique adressée à Crésus, analyse magistrale sur l'égalité des hommes au regard du temps, analyse dont le vecteur semble le principe ionien que nous cherchons[537]:

> *«Crésus, je sais que la divinité est toute jalousie et qu'elle aime à semer le trouble, et tu m'interroges sur les affaires humaines. Dans la longue durée d'une vie, on a l'occasion de voir beaucoup de choses que l'on ne voudrait pas et de pâtir aussi de beaucoup. Je fixe à soixante-dix ans la limite de la vie d'un homme. Ces soixante-dix périodes d'une année donnent vingt-cinq mille deux cents jours, sans mois intercalaire; si une sur deux doit être allongée d'un mois, pour que le cycle des saisons coïncide avec l'année et qu'elles arrivent au juste moment, les mois intercalaires, au cours de soixante-dix- années, sont au nombre de trente cinq, - il y a en vingt-six mille deux cent cinquante - l'une n'amène rien du tout de pareil à ce qu'amène l'autre. Dans ces conditions, Crésus, l'homme n'est que vicissitude.»*

Solon, dans le cadre de cette analyse, recherche une *borne* humaine, la fin des humaines conditions. Ayant trouvé cette limite, il a en main, à la place des Parques ou des Dieux, la totalité de la vie humaine[538], totalité qu'il peut ensuite diviser en deux parties qui n'amènent «*rien de pareil à l'autre*.». L'une apporte son lot de bienfaits et de bonheurs (la génération), tandis que l'autre amène son lot de tourments, les affres de la vie, les malheurs (la corruption). Cette division n'est rendue possible qu'au regard de la totalité du temps humain, c'est la raison pour laquelle Crésus admet que la vie n'est que vicissitude. En somme, au-dessus de la génération et de la corruption, il y aurait un temps objectif, temps qui lisserait les événements humains afin de rendre à chaque homme l'égalité de ce qui lui revient. La justice temporelle serait donc une égalité (A=A). En rendant à chacun sa part de bonheur et de malheur, le temps objectif serait justicier ou plutôt *égalitaire*. L'homme serait donc, tout au cours de sa vie, soumis à la génération positive et à la corruption négative et cela de manière égalitaire. Face au temps global, qui rétablit sans cesse son office, tous les hommes seraient donc égaux. Il y a, dans ces conceptions du temps que développent Solon, quelque chose qui n'est pas réductible à l'arbitraire du divin qui désire, dans un univers religieux, faire justice. Il n'y a pas de justice divine, mais il semble exister un principe

d'égalité, principe dont le fragment d'Anaximandre doit nous livrer la véritable nature. Si donc le fragment retrouvé est incontestablement un fragment d'Anaximandre, la conception du temps qui y est développée ne saurait être spécifique à ce philosophe puisque Solon, déjà, en faisait usage. On peut supposer que c'est lors de son voyage en Egypte que Thalès lui aurait fait part de ce principe ionien. Cependant, prenons acte que nous sommes manifestement en présence d'une nouvelle conception du temps, conception dans laquelle il semble que les cycles (périodes : *périodos*) prennent une nouvelle signification. Le cycle n'est plus entrevu comme répétition du même (l'éternel retour des mythologies) mais il semble qu'au sein d'une durée déterminée, il doive y avoir un principe d'équilibre qui implique que la corruption égale la génération et inversement. Ce n'est plus le retour du même à son éternel début de la tradition religieuse iranienne, mais le temps global semble osciller pour maintenir un équilibre entre la génération et la corruption. Mais quel est ce principe ionien qui gouverne toute la physique, jusqu'à dépasser ses fondements que sont les éléments ? C'est à ce niveau d'analyse que nos développements techniques sur l'astronomie des «Phéniciens», appuyés par la technologie de l'analemme des Ioniens, doivent apporter toute leur efficacité conceptuelle.

S'il revient à Anaximène, le maître de Parménide, d'avoir découvert, le premier, que la lune reçoit sa lumière du Soleil, il revient à son maître Anaximandre, le contemporain d'Empédocle, d'avoir théorisé, à partir de ces découvertes astronomiques, des formulations dignes d'ébranler toutes les mythologies. En premier lieu, suivons le témoignage fiable que nous procure Simplicius dans son *Commentaire sur le traité du Ciel*[539]:

> *«Ces choses donc dit Aristote: "sont à considérer sur la base des discussions sur l'astronomie". C'est en effet dans ce cadre qu'on a donné des démonstrations sur l'ordre des planètes, sur leurs dimensions et leurs distances. Anaximandre le premier a découvert les rapports concernant les dimensions et les distances, comme le raconte Eudème, (…) jusqu'à présent cependant les dimensions et les distances du soleil et de la lune ont été reconnues en prenant un point de repère à partir des éclipses - et s'il était naturel qu'Anaximandre justement eût découvert cela - tandis que les dimensions et les distances d'Hermès et d'Aphrodite ont été reconnues sur la base de la conjonction qui les concerne.»*

Ce premier témoignage permet d'abord de ne pas prendre à la légère les recherches astronomiques de cette époque. Le calcul des distances

entre les planètes montre que déjà l'astronomie ionienne avait fait des progrès considérables. Ce témoignage atteste, en outre, que les connaissances astronomiques tournaient autour de recherches sur les éclipses ; c'est un premier point, point qui restera la base du développement qui va suivre. Ensuite, il faut se contenter des remarques multiples d'Aristote à ce sujet et, plus globalement, concernant cette école milésienne. C'est dans son traité *De la génération et de la Corruption* qu'Aristote passe en revue les penseurs d'Ionie, qu'ils soient de tendance strictement «ionique» ou «italique», et qu'il fait état des avancées théoriques plus tardives, avec la pensée d'Anaxagore, puis celle des Eléates. Le mieux est de se rapporter au début de cet ouvrage pour en avoir une vue exhaustive[540].
Pour notre part, nous allons nous diriger directement vers le passage considéré par Victor Goldschmidt comme étant un commentaire du fragment d'Anaximandre, ainsi que nous l'avons cité ci-en haut. C'est un passage d'une grande importance puisqu'il s'agit, pour le Stagirite, de trouver les causes efficientes de la génération et de la corruption. Or, c'est précisément en étudiant les conceptions astronomiques ioniennes qu'advient la thèse incontournable, thèse selon laquelle, je cite[541]:

«…nous professons que la translation est la cause du devenir…»

Si, en *Physique*, Aristote pose d'emblée que les phénomènes étudiés sont engagés dans le devenir, aucune preuve ne vient alimenter ce qui semble être son postulat de base. C'est en cela que la lecture du *De la génération et de la Corruption* nous semble nécessaire afin d'aborder les questions physiques qui suivront. Le Stagirite avance ici les raisons d'une telle prise de position physique et le ton de son affirmation n'est pas celui utilisé habituellement par notre philosophe. Que le Stagirite avance «*Nous professons*», montre bien que nous sommes en présence d'une thèse majeure qui engage l'ensemble de son office philosophique. De quelle translation Aristote est-il parlant ? Et en quoi cette thèse peut-elle participer à l'éclaircissement de la thèse ionienne sur le temps dont Anaximandre a fait état ? Serait-ce le mouvement linéaire que l'on retrouve en *Physique* et qui implique que les éléments deviennent et n'adviennent pas, dans la mesure où ils ne sont pas créés ? Dans le cadre de la génération non-absolue, dans le cadre de la physique, il est clair, et nous y reviendrons, que les mobiles deviennent mais ils n'adviennent pas. Nous sommes au sein d'un modèle dans lequel les changements se font sur des éléments qui

«sont» absolument et qui n'ont pas à advenir dans la mesure où ils sont déjà présents au sein de la Nature. A partir des Ioniens, en effet, il ne s'agit plus de rendre compte des éléments, de les créer. Les éléments naturels sont, ils existent dans la Nature, ils n'ont pas à être engendrés, tout au plus peuvent-ils être mélangés pour procurer des combinaisons, comme l'atteste la modélisation de Démocrite. Nous sommes dans le registre de la physique et non plus dans le registre de la cosmogonie ou de la mythologie, conceptions dans lesquelles, nous l'avons vu, les dieux créent des éléments avec des coups de baguettes magiques. Les éléments deviennent et n'adviennent pas. En revanche, dans ce passage pris pour objet d'étude, il s'agit bien de la génération et de la corruption absolue. Nous nous trouvons face à la question non plus du devenir physique, mais confrontés à la question de l'advenir physique global. Quel est le fondement de cette division entre génération et corruption ? Pourquoi cette dichotomie ? Sont-ce des contraires conceptuels ou bien des contrariétés naturelles sensibles ? D'autre part, plus globalement, comment cette dichotomie peut-elle faire émerger la thèse selon laquelle: «*…la translation est la cause du devenir…*». Le monde serait-il donc, tout à coup, engagé dans le temps, rendant l'émergence d'un futur ouvert incontournable ? Voilà comment nous pourrions, par périphrase, rendre compte de ce qui est en jeu dans le développement qui va suivre. Le monde physique est-il engagé dans le temps ? Si c'est le cas, premièrement, quel est le mouvement qui pourrait rendre compte de son devenir ? Deuxièmement, pourquoi, ce devenir serait-il binaire (génération & corruption) ? Pouvons-nous sortir ce principe des songes afin de trouver son fondement scientifique[542] ? Pouvons-nous sortir de l'avenir sacral athénien illusoire afin de comprendre le devenir tel qu'il semble avoir été élaboré par les Ioniens ?
Aristote présente une explicitation de ce principe dans un passage que nous désirons livrer intégralement tant il éclaire magnifiquement le ressort d'un principe intellectuel que l'on nommera plus tard «mécanique». Précisons qu'il s'agit d'un mouvement particulier, observé et modélisé entre deux astres que sont le Soleil et la Terre, mouvement que l'on nomme l'écliptique[543]. Le passage en question fait état du terme d'une démonstration concernant la continuité du temps. Le temps serait cyclique pour maintenir sa continuité et sa non-corruption totale et c'est justement cette continuité qui impliquerait que le devenir soit possible[544]:

«Et telle est la raison pour laquelle ce n'est pas la première translation qui est cause de la génération et de la corruption, mais le <mouvement du Soleil> le long de l'Ecliptique, car en ce mouvement sont contenues, non seulement la continuité <indispensable>, mais aussi une dualité de mouvement. Il est nécessaire, en effet, si du moins l'on veut qu'il y ait toujours continuité dans la génération et la corruption, qu'il y ait un corps toujours mû, pour éviter une défaillance de ces changements, et mû avec une dualité de mouvement, pour empêcher que l'un des mouvements se produise seul. Or, la continuité de ce mouvement a pour cause la translation du Ciel tout entier, mais le mouvement de rapprochement et d'éloignement du dit corps a pour cause l'inclinaison de <l'Ecliptique>, car cette inclinaison entraîne comme conséquence que le corps tantôt s'éloigne et tantôt se rapproche, et, sa distance étant inégale, son mouvement sera irrégulier. De sorte que s'il engendre par son rapprochement et sa proximité, par son éloignement et son retrait ce même corps corrompt, et s'il engendre par de nombreuses approches successives, il corrompt aussi par de nombreux éloignements successifs, puisque des effets contraires ont des contraires pour causes ; et la corruption comme la génération naturelles se passent en un temps égal.»

Si les théologues font du devenir une illusion afin de mieux maintenir l'office de leurs traditions, à l'encontre de ces conceptions mythologiques qui enferment le temps dans un cercle, l'astronomie restera toujours le terrain de réfutation de ces mythologies religieuses. Le Soleil n'est pas à distance constante de la Terre, *réellement* et *apparemment*. Et par la médiation d'un onto-centrisme, on comprend qu'il en va de même pour l'homme en rapport à son temps et aussi pour les autres créatures terrestres d'ailleurs. La génération est pensable lorsque la Terre se rapproche du Soleil et la corruption lorsque cet astre s'éloigne de ce même astre. Mais, plus encore, par une analogie anthropocentrique, ce modèle va permettre la prise de conscience que le temps ne peut plus être régulier indéfiniment et circulaire par répétition du même identique, pour penser les affaires humaines, comme nous l'avons vu chez le sage Solon. Le temps possède des phases et c'est ce qui explique qu'il est nécessairement irrégulier. Ces phases, qui seront des périodes (*périodos*), sont donc soumises à deux grandes phases que sont la phase de la génération et celle de la corruption. Ces deux phases sont elles-mêmes intégrées au cycle général qui les comprend, comme l'indique Aristote: «*la corruption comme la génération naturelles se passent en un temps égal*». Nous retrouvons ici le fameux décret du Temps de la citation d'Anaximandre; je cite, à nouveau, à propos des deux phases : «*car*

elles se donnent réparation et satisfaction les unes aux autres de leur injustice, suivant le Temps marqué.». Afin d'inverser la proposition de Werner Jaeger, ce n'est pas, je cite[545]:

> «*Le processus compensatoire immanent à la vie sociale [qui] se retrouve dans la nature soumise à un statut légal semblable, statut déterminant le temps*»

Bien au contraire, c'est l'activité naturelle (physique) qui soumet la vie sociale à des principes fiables sur lesquels, comme le sage Solon, les hommes honnêtes prennent leur élan. F. Nietzsche, Rohde, W. Jaeger ici et plus tard Giorgio Colli ont tous vu dans ce fragment d'Anaximandre, une sorte de «décret de justice» s'appliquant sur le monde[546]. Ce serait la sphère de la religion ou de la justice plus strictement (*dikè-adikia*) qui se retrouverait dans les approches naturelles des Ioniens. Ces interprétations ne nous semblent nullement compatibles avec l'approche que nous venons de peindre de ce courant philosophique. Nous répondrons plutôt que, si Solon avait appuyé son action sur leurs conceptions transcendantales de la justice, la démocratie athénienne n'aurait peut-être jamais vu le jour. C'est la notion d'*égalité* physique qui a remplacé celle de *justice* religieuse et ce sont bien les découvertes astrales qui ont permis de parvenir à une telle vision du monde dont fait état ce fragment d'Anaximandre. Concédons, cependant, à ces interprétations une lecture grecque possible qui ne serait pas forcément l'approche de la philosophie ionienne elle-même. Nous avons déjà fait mention du fait que les Grecs ne prêtaient pas intérêt à des découvertes strictement techniques que si ces dernières pouvaient être utiles au *Bien* de la Cité. Il demeure, en effet, un problème qui tient à ce que rapporte Aristote dans sa *Constitution d'Athènes* au sujet de Solon, dont il rapporte les propos suivants[547]:

> *«Elle peut mieux que tout autre m'en rendre témoignage au tribunal du temps, la vénérable mère des Olympiens, la Terre noire, dont j'ai alors arraché les bornes enfoncées en tout lieu ; esclave autrefois, maintenant elle est libre.».*

Dans ce passage Solon couple trois notions qui corroborent les interprétations traditionnelles du fragment d'Anaximandre. Premièrement le rapport entre le temps et la justice matérialisé par le tribunal[548]. Ensuite, les bornes enfoncées renvoient aux dettes cumulées par les Athéniens que Solon soldera, ce qui permettra à ces derniers d'être libérés du passé afin de pouvoir se projeter dans l'avenir. Troisièmement, ceci est rangé sous l'office de la «*vénérable mère des Olympiens*». Mais, concrètement, est-ce le temps, sont-ce les

dieux, est-ce la justice qui a remboursé les futurs citoyens athéniens ? Non, c'est la classe «en génération» qui a remboursé la classe «corrompue», c'est-à-dire la classe objet de cette spoliation. C'est en annulant l'endettement financier, qui constitue une restriction sévère du devenir des Grecs, que Solon leur donnera un nouvel élan. En somme, Solon rétablit, comme la première sphère au niveau cosmologique, l'équilibre entre les *kakoi* (les Athéniens pauvres proches du mal) et les *agathoi* (les riches en recherche du bien). Giambattista Vico, parlant de Solon, fait mention d'un même état de fait en ancienne Italie. Les plébéiens (la classe en corruption) rétorquaient déjà aux patriciens (la classe en génération) que nous sommes tous égaux, au regard de Jupiter, par rapport au temps du Ciel, je cite[549]:

> *«Voilà quelle est l'histoire civile du mot : Jupiter omnibus aequus : d'où les savants concluent que tous les esprits sont égaux, et qu'ils prennent leurs dissemblances de la différente organisation des corps, ainsi que de la diversité de l'éducation civile. La juste appréciation de leur propre mérite amena les plébéiens romains à exiger des patriciens qu'ils leur accordassent la jouissance de la liberté civile, et à changer peu à peu la constitution aristocratique de la république en constitution populaire.»*

Nous sommes tous égaux au regard de Jupiter, nous sommes tous égaux, au regard du temps universel, nous sommes tous soumis à la génération et à la corruption. Si donc Solon place le temps du côté de la justice, c'est pour remercier les dieux. Il en va de même pour Anaximandre qui, dans sa formulation, rend grâce aux dieux d'avoir découvert un tel principe fondamental. Il demeure cependant que ce principe ionien, repris par Aristote, n'est pas un postulat. Premièrement, il est tiré par analogie au fonctionnement du Ciel. Deuxièmement, le devenir n'est pas démontré. Son existence est tirée de la probabilité de la continuité du Monde. Si donc la continuité du monde ne peut être maintenue, le devenir s'écroule. Si la continuité du Monde est certaine, le devenir devient probable. Si la continuité du monde est probable, le devenir devient seulement possible. Enfin, si la continuité du Monde n'est que possible, le devenir devient également possible mais son engagement dans le probable sera quasiment impossible. Est-ce une raison nécessaire et suffisante afin d'admettre la thèse selon laquelle Aristote, en reprenant ce modèle, sera contraint d'être un philosophe du continu ? Voilà, une question que nous laisserons ouverte à ce niveau de notre étude.

Pour en revenir à la démonstration du Stagirite, nous devons admettre les points suivants. La génération provient du rapprochement du Soleil de la Terre et inversement pour la corruption. Que la génération et la corruption rendent compte du «changement», voilà ce que nous verrons plus sérieusement dans le cadre de la physique. Reste que scientifiquement ce mouvement, continu tout en étant duel, est irrégulier et susceptible de s'interrompre. En effet, à suivre les phases de luminosité accrue sur le gnomon, les astres semblaient s'arrêter et inverser leur parcours, puis s'arrêter à nouveau et reprendre leur parcours régulier, en termes techniques on parlera plus tard de «stations» et de «rétrogradations» des astres. La démonstration outillée permet déjà d'avoir quelques réserves sur la fiabilité du modèle retenu. En effet, si un astre à une station temporaire, qu'est-ce qui pourrait garantir que cette station ne soit pas permanente ? Il en ira de même pour la *physique* d'Aristote dans laquelle les éléments pourront se mettre en pause mais nullement s'arrêter définitivement, sauf lorsque ces derniers auront atteint leur *télos*. De même, lorsqu'un astre s'engage temporairement dans une marche rétrograde, qu'est-ce qui pourrait justifier que leur marche probable ne sorte jamais des leur propre orbe ? Il y a ici une sorte de tautologie qui consiste à avancer que la marche des astres étant continue, le Monde ne pourrait s'arrêter alors que la définition même de la continuité du temps est tirée de ces mêmes astres… Cette garantie du Monde ou cette permanence du temps, au sein de ce modèle, est, en fait, offerte par la translation du Ciel. Le mouvement des astres et le mouvement du soleil le long de l'Ecliptique sont soumis à un autre mouvement, le mouvement de «*translation du ciel en son ensemble*». C'est ce mouvement qui explique que la génération en s'accroissant ne peut pas tendre vers l'illimité dans la mesure où la corruption la contraint et inversement. Cette translation générale, qui anime les mouvements des autres astres permet au temps d'être toujours. On comprend donc que finalement le temps universel conserve cette propriété d'aplanir, d'équilibrer les deux phases et ainsi de permettre le renouvellement du devenir par cet équilibre même. En effet, la génération et la corruption ne s'équilibrent pas automatiquement, le solde du négatif et du positif ne procure pas un *zéro*; ce n'est que relativement au temps universel que tout cela s'équilibre. C'est la «*translation du ciel en son ensemble*» qui joue le rôle de moyen-terme analytique. S'il y a bien un ordre fixé du temps, c'est celui de la sphère du Soleil, relativement à notre sphère : la Terre. Le cycle global du temps n'est donc pas absolu, ce

n'est donc pas un cercle qui emprisonne l'homme. C'est l'inclinaison de l'écliptique qui permet de comprendre qu'il existe bien un temps non linéaire, temps dont les fluctuations sont divisées en deux phases que sont la génération et la corruption. Pierre-Maxime précise, comme nous le soutenons, que ce principe est «…*une très grande découverte philosophique…*» qui viendra donner à l'Etre sa permanence[550]. C'est, du reste, encore, ce que montrera Empédocle dont je tire ce fragment qui traite des éléments[551]:

> *«Tour à tour ils règnent, tandis que le cycle se déroule: ils perdent les uns dans les autres et augmentent à tour de rôle…mais comme leur changement permanent ne cesse jamais, par là-même ils sont immuables dans la constance du cycle.»*

Cependant Aristote pense, dans sa *Physique,* qu'Empédocle, comme Anaximène[552], ont réduit ce principe ionien à la condensation et la raréfaction, ce qui en a considérablement réduit la portée scientifique. En effet, la génération peut se concevoir par addition d'éléments et la corruption par soustraction d'éléments, de telle sorte que la référence à l'Ecliptique n'est plus nécessaire. Ensuite, l'inclinaison de l'Ecliptique, qui est une donnée scientifique, peut être remplacée par le jeu de l'Un (qui remplace la sphère du Ciel en son entier) et du multiple (qui remplace les changements issus de la course du Soleil sur l'Ecliptique). Je cite ce passage[553]:

> *«Ils disent en effet que les choses dérivées s'accroissent, diminuent et s'altèrent lorsque les corps indivisibles se réunissent et se séparent. Ainsi procèdent tous ceux qui expliquent l'engendrement et la corruption par la condensation et la raréfaction : en effet, une telle mise en ordre s'effectue pour eux à travers la réunion et la séparation.»*

Mais alors, dans ce cas, il convient d'administrer de nouveaux motifs susceptibles d'expliquer de tels changements, ce sera le jeu de l'*Amitié* qui rend compte de l'agglomération des éléments (génération) et de la *Haine* qui rend compte de leur séparation (corruption). Aristote avancera dans sa *Rhétorique* que tout cela peut être renvoyé dans le registre de la poésie, tant cette approche manifeste une incompréhension flagrante du principe ionien posé par Anaximandre[554]. Il convient donc de s'en tenir à la version donnée par Anaximandre au risque de se perdre dans la sophistique. Enfin, dans son *De la génération et de la corruption,* le Stagirite achève sa démonstration en posant que ce principe est vraisemblable dans la mesure où il est attesté par l'observation, mais aucune démonstration

technique ne sera jamais administrée, pas même dans ses *Seconds analytiques*[555].

En effet, bien que ce principe soit l'un des plus fiables à l'époque du Stagirite, puisque le phénomène des éclipses tiendra lieu, avec la géométrie, d'exemple le plus probant afin d'appuyer son discours sur la science universelle consigné dans ses *Seconds analytiques,* on ne trouve pas l'argumentation technique qui en était le fondement dans l'univers ionien. Aristote précise, en premier lieu, que c'est le phénomène sur laquelle la certitude scientifique ne peut être prise en défaut. Il appuie alors sa démarche scientifique (les quatre causes) sur ce fait astronomique qui a le caractère de signe doté d'un *tekmêrion*[556]:

> *«Et il y en a un signe : découvrant, de fait, que le soleil subit une éclipse, nous cessons l'enquête; et si nous savions depuis le début qu'il subit des éclipse nous ne chercherions pas si le fait se réalise effectivement ; et lorsque nous connaissons le fait que… nous cherchons le pourquoi…»*

Aristote avance plus loin que rechercher le «pourquoi» est identique à rechercher le «ce que c'est». Il convient pour cela de trouver un moyen-terme. Or, le schéma des éclipses met en rapport trois éléments, la Terre, le Soleil et la Lune et que l'on soit sur la Terre ou sur la lune, le pourquoi est réciproquable car ce phénomène est universel (il y a toujours une éclipse de la Lune pour le premier cas et de Soleil pour le Sélénite)[557]. Si la géométrie reprend ensuite le dessus afin de définir la *quiddité* de l'être du phénomène, au sein des chapitres 3 à 7 de ce livre, le phénomène de l'éclipse revient au livre 8 pour poser la question de la valeur du jugement d'*existence* de ce qui *est* par accident afin d'en tirer un syllogisme[558]. Mais que peut bien dire le moyen-terme de ce que c'est que l'éclipse ? De plus, la réunion de la géométrie et du gnomon a donné l'analemme, c'est donc cette technique qui devrait garantir le discours engagé, mais le Stagirite s'enferme dans sa théorie syllogistique sans jamais faire mention des techniques. Ensuite, plus loin le Stagirite se sert encore des éclipses pour distinguer les démonstrations «de fait» et les démonstrations par «le pourquoi»[559]:

> *«Et le fait que la terre soit au milieu est cause du fait que se produise une éclipse, tandis que le fait que se produise une éclipse n'est pas cause du fait que la Terre soit milieu, si donc la démonstration par la cause est démonstration de ce en vertu en quoi… tandis que celle qui n'est pas par la cause est démonstration du fait que…»*

En effet, si on se positionne sur la Lune, ce n'est plus la Terre qui est au milieu lors d'une éclipse de telle sorte que la démonstration de fait

n'est pas une démonstration du pourquoi. Mais si l'on comprend bien que la démonstration par le «en vertu de quoi» nécessite le recours aux syllogismes, sur quoi peut-on poser le jugement d'existence si ce n'est en l'occurrence sur la technique ? Sans la découverte de l'analemme l'existence du devenir aurait-elle pu être envisagée ? Néanmoins, ce petit détour nous permet de poser un premier jalon sur la distinction entre *jugement d'existence* physique et jugement *quidittaire* logique. Avancer que le principe d'Anaximandre est appuyé sur le jugement d'existence de l'Ecliptique induisant que le mouvement du temps est toujours binaire, nous offrant ainsi la division entre génération et corruption, n'indique encore rien de l'*Etre* du temps ; c'est-à-dire que cette démonstration *de fait*, du déploiement du temps ne dit encore rien sur sa *quiddité*. En effet, si après la croissance des plantes, par exemple, il y a toujours une décroissance, on peut «de fait» avancer que du temps s'est écoulé. Seulement, comme le précise Aristote, dans le passage mentionné en prenant l'exemple des feuilles qui tombent des arbres, ce n'est pas le temps qui pousse les feuilles à tomber, mais il convient plutôt d'interroger la cause matérielle élémentaire.
Nous aborderons ces questions théoriques dans notre prochain ouvrage. Il est, en effet, impossible de rendre compte de cette problématique sans faire état des strates historiques d'interprétations qui en ont fait état. Néanmoins, posons ici quelques jalons supplémentaires. On considère communément que le concept d'existence n'est pas présent dans le corpus du Stagirite et que la division entre *être* et *essence* a été opérée par Saint Thomas d'Aquin dans son *De ente et essentia*[560]. L'*ousia* serait pour ce théologien l'équivalent de l'*essence*. L'accès à l'existence se ferait selon deux modes que sont les singuliers et l'âme. Les singuliers n'étant pas accessibles par le genre, il serait alors impossible de ranger l'existence sous aucune des catégories. Ceci permet à saint Thomas de congédier la raison pour mieux ensevelir l'existence sous l'intelligence qui fonde sa notion d'âme. Enfin, St Thomas admet, en suivant Averroës, que finalement les espèces peuvent être connues justement par le truchement de cette intelligence. Du coup, toutes les espèces naturelles seraient gouvernées par l'intelligence. Nous reprendrons cette philosophie de manière plus détaillée. Retenons simplement, pour l'heure ce qu'en dit Etienne Gilson[561]:

> *«Tout se passe comme si le thomisme avait hérité de l'aristotélisme la notion de la substance conçue comme un bloc ontologique sans fissure, où l'essence, l'existence et l'unité ne font qu'un.»*

En effet, on doit s'apercevoir que tant le modèle de l'écliptique mentionné, que la conception physique du Stagirite ne semblent pas en adéquation avec ce découpage. Il faudra revenir aux *Seconds Analytiques* pour bien saisir cela. Premièrement, si le concept d'existence n'existait pas chez Aristote, quel statut donner aux «signes» qu'il nomme *tekmêrion* ? Ce sont bien ces signes spéciaux, au fondement des syllogismes, qui, par induction, font remonter aux catégories la notion d'existence. Néanmoins, il est vrai que l'induction n'est possible, au sein de son épistémologie, qu'en physique alors qu'en logique, c'est la déduction qui doit l'emporter et qu'à la différence de la physique, la logique ne fait pas d'hypothèse… Il n'en demeure pas moins que nous tenterons de sortir l'existence du joug de l'intelligence afin de mieux la ranger sous l'empire des sens qui, chez Aristote, sont eux-mêmes sous le gouvernement de la *phantasia*. Afin de désamorcer les critiques qui vont s'élever au sujet de cette thèse, nous souhaitons seulement mettre à la disposition de tous cette réflexion d'Aristote tirée du *De sensu*[562]:

> *«Si, en effet, lorsqu'on a conscience de soi-même ou d'une autre personne dans un temps continu on ne peut pas à ce moment-là ne pas s'apercevoir qu'on existe, tandis que si on admet, à l'intérieur du temps continu, un temps réellement petit qu'il est entièrement imperceptible, il est évident qu'on pourrait ne pas se rendre compte alors si on existe soi-même, et si on voit ou si on perçoit.»*

Nous ne cachons pas que lorsque nous avons pris conscience du sens de cette proposition, une bonne partie de notre compréhension de sa philosophie s'est effondrée. Nous verrons donc ce qu'il en est de l'autonomie de l'existence sur l'être (*ousia*) et si cette dichotomie est applicable au temps lui-même. Chemin faisant, nous tenterons de montrer que la *phantasia* elle-même sera au fondement du temps, ce qui nous permettra, par circularité épistémique, de défendre l'autonomie de l'existence du temps sur son être. Nous verrons également si l'*ousia* (*ti esti et tode ti*) est réductible à la substance (*essentia*), comme l'admet Saint Thomas. Nous pensons qu'on a tôt fait d'ouvrir le livre de Z de la *Métaphysique* en négligeant totalement le reste du corpus aristotélicien, comme le fit également le philosophe Martin Heidegger.

Bref, si donc l'astronomie sert de fondation à son discours scientifique, à aucun moment l'administration d'une preuve outillée ne semble nécessaire. Pour Aristote, l'administration de la preuve reste du registre du langage ; la preuve n'est apportée que par cohérence interne au discours, par le truchement des syllogismes. Aristote est donc plus Athénien que Ionien dans l'âme ; il ne mesure pas, il parle, il ne montre pas, il démontre, il ne nombre pas, il conceptualise. Pas un outil de mesure, en effet, n'est mentionné dans ses *Seconds analytiques* et pas un nombre n'est utilisé. On peut encore juger de toute la distance qui sépare l'univers ionien de l'univers athénien au regard de ce constat. Il n'en demeure pas moins vrai que le fragment d'Anaximandre pose un jugement d'existence physique sur le temps. Le temps existe par son mouvement binaire, la génération et la corruption. C'est la permanence de ce mouvement qui implique que le temps dure et qui libère par là même la possibilité du devenir. Mais comment Aristote pourra-t-il passer de cette existence du temps, techniquement prouvée, à sa *quiddité* ? Ne sera-t-il pas contraint, face à l'ampleur de cette question, d'en revenir aux pensées des *théologoï* ? C'est la raison que nous invoquerons afin de comprendre pourquoi la problématique ionienne ne sera pas suffisante. Si le courant dit «italique» fera son retour afin de penser le temps, dans l'œuvre du Stagirite, c'est bien parce que la *quiddité* d'un objet n'est pas réductible à son *existence* aussi formellement attestée soit-elle.

Ensuite, vient l'application de ces notions astronomiques à l'homme dans son *De la génération et de la Corruption*. Ce qui nous vaut le raisonnement qui suit, raisonnement qui ne manque pas d'étrangeté[563]:

> *«C'est ainsi que de l'existence de la translation supérieure, il suit que le Soleil est mû circulairement d'une façon déterminée, et puisque le Soleil accomplit ainsi sa < révolution>, les saisons, pour cette raison, ont une génération circulaire et reviennent sur elles-mêmes; et puisqu'elles ont une génération circulaire, il en est de même, à leur tour, pour les choses qui en dépendent. Pourquoi donc certaines choses sont-elles manifestement engendrées de cette façon circulaire,(…)tandis que les hommes et les animaux ne reviennent pas ainsi sur eux-mêmes, en ce sens que le même individu serait engendré de nouveau ? En effet, il n'est pas nécessaire, si ton père a été engendré, que tu sois toi-même engendré, quoique, si tu es engendré, ton père doive l'avoir été. Au contraire, cette dernière génération semble rectiligne.»*

C'est par cette interrogation que s'achève cet ouvrage. Interrogation qui restera donc sans réponse ici. De quelle manière commenter ce passage ? Nous sommes confrontés à un développement qui semble absurde, comme le paraissait celui de Solon sur le temps, avant que l'on puisse le rapprocher de sa source ionienne. Admettons, en premier lieu, que si le mouvement physique est linéaire dans sa *Physique*, au niveau analytique, il est bien circulaire, au niveau synthétique, puisque replacé dans une sphère l'ensemble des mouvements linéaires se rejoint pour former un cercle, comme l'attestent les notions d'équateur ou celle de tropique. Toutefois, au niveau local, niveau où se rencontre l'homme situé par son corps biologique, l'analogie ne semble pas fonctionner. Comment, en effet, un homme pourrait-il revenir au début d'un cycle comme le font les saisons ou la course des astres sur leur orbe ? L'homme semble donc le lieu d'une fracture entre temps local et temps global. Si le temps global peut être théorisé par les recherches sur l'écliptique, le temps local résiste à cette analogie en maintenant son mouvement linéaire. Mais ces catégories ne sont pas celles employées par le Stagirite. On retrouve une réponse à cette question au sein du corpus aristotélicien, dans son traité intitulé *Météorologiques,* mais qui ne traite que des vivants non humains. Aristote s'interroge, dans ce passage, sur la disparité des cycles de génération en fonction des régions du monde[564]:

> *«Leur principe et leur cause est que l'intérieur de la Terre aussi, de même que le corps des plantes et des animaux, possède un apogée et une vieillesse, sauf que, chez ceux-ci, il advient qu'ils ne les subissent pas partie par partie, mais que nécessairement la totalité soit en même temps à son apogée ou décline ; pour la Terre, en revanche cela se produit partie par partie à cause de la froidure et la chaleur. Celles-ci augmentent ou déclinent à cause du Soleil et de la translation circulaire, et c'est à cause d'elles que les parties de la Terre reçoivent une puissance différente, de sorte qu'elles peuvent demeurer immergée jusqu'à tel moment et qu'ensuite elles se dessèchent et vieillissent de nouveau, alors que d'autres lieux recouvrent la vie et deviennent immergés par la suite.»*

Afin d'appliquer le principe d'Anaximandre à l'homme, il conviendra donc de respecter la conception du Ciel du Stagirite. L'homme, au sein de ce modèle, n'est pas en liaison direct avec le Ciel ; il existe de multiples concepts qui permettent de passer du Ciel à l'homme, dont font état ces *Météorologiques* et son *Du Ciel*. Ce sera l'objet de la partie qui suit. Ce hiatus entre le temps du Ciel et le temps de l'homme sera, du reste, au fondement de sa conception historique.

Dans la mesure où le temps du Ciel est plus grand que le temps de l'homme, l'histoire ne nous permet en aucune manière de se faire une idée de l'histoire des peuples dans la mesure où la plupart disparaissent avant qu'ils ne laissent le souvenir de leur présence dans le monde[565]:

> *«Mais, parce que tout le devenir naturel de la Terre se produit progressivement et dans des temps extrêmement longs par rapport à notre vie, il nous échappe que ces phénomènes se produisent, et la destruction, la perte des peuples tout entiers se produisent avant que soit conservé le souvenir de ces changements du début à la fin.»*

C'est encore la raison que l'on invoque afin de comprendre la grande passion du Stagirite pour les proverbes ; les conséquences de ce hiatus sur sa vision éthique seront également importantes, comme nous le verrons. Disons simplement, avant de considérer plus spécifiquement l'ensemble de ces notions dans sa philosophie humaine, que ce principe ionien est bien compatible avec une conception du temps, à l'échelle humaine. Ce sera d'ailleurs, la notion d'*akmè* dont les historiens grecs feront usage pour écrire l'histoire des personnages de la Grèce antique. Cette notion prend son ressort avec le concept traditionnel de *thûmos*[566] que l'on peut traduire en français par la capacité humaine de «vélocité». La vélocité humaine est fondamentalement finie et n'est qu'un jet qui monte jusqu'à l'*akmè* pour mieux redescendre et finir dans la mort certaine, comme le défend parfaitement Marcel Conche, ici[567]:

> *«L'aiôn est comparable à un jet qui d'abord s'élance vigoureusement, ensuite devient étale et enfin décline et retombe. Les âges de la vie sont la jeunesse, l'âge mûr et la vieillesse, selon que la force de vie l'emporte sur la matière, qu'elles se font équilibre, selon que la matière l'emporte peu à peu sur la vitalité.»*

La vie humaine est donc à comprendre dans un intervalle entre naissance et mort où le repère qui est le milieu est l'*akmè*. Il y a bien une phase de génération qui monte jusqu'à l'âge de la quarantaine, un solstice autour de cet âge, puis le début d'une corruption qui mène à la mort inévitable. Voilà, afin d'achever ce développement, ce que nous voulions préciser à propos de cette première analogie entre le temps du Ciel et celui des humaines conditions. Nous aborderons, dans la partie suivante, et cela de manière plus analytique, les conditions *a priori* de telles analogies afin de mieux comprendre cette aporie apparente.

PERORAISON

En guise de conclusion, disons que nous sommes passés d'une conception initiatique, entièrement mythique, dans laquelle l'image est la pierre de touche, à une conception ionienne véritablement scientifique dans laquelle la construction outillée administre des preuves du dire engagé. Que la philosophie ionienne soit au cœur de la philosophie aristotélicienne, voilà ensuite ce que nous avons tenté de montrer en revenant au nouage analytique effectué entre génération et corruption. Encore, avons nous eu le loisir de démontrer que c'est par la découverte de l'écliptique que le devenir s'est affirmé positivement, contre les mythologies qui en faisaient une illusion. Ce devenir ionien, envisagé sous le mode de la binarité qu'est la distinction entre la génération et la corruption, ne cessera de constituer une révolution dans les conceptions du temps de l'histoire de la philosophie. De plus, nous avons montré, qu'au lieu d'opposer le mouvement circulaire au mouvement linéaire, il convenait de comprendre, au contraire, le mouvement circulaire en ses fondations astronomiques premières. C'est en analysant ce mouvement circulaire des astres que les Ioniens sont parvenus à dégager un devenir positif, rationnel, scientifique et irréfutable.

Il existe donc deux conceptions du mouvement circulaire dans l'univers grec qui appuient la modélisation du temps. La première conception est mythologique et défend que le temps est illusoire dans la mesure où ce dernier revient toujours à son origine. L'homme serait donc le jeu d'une illusion temporelle, illusion que recouvre la notion d'avenir illusoire et qui vient appuyer la notion religieuse de «chute». La deuxième conception du temps, d'origine «phénicienne», passée au crible d'un outillage scientifique par la pensée ionienne, admet que le temps circulaire, au contraire, fait émerger la thèse selon laquelle le temps est bien engagé dans un devenir positif manifeste au regard de la perception. Cette conception du temps, modélisé à partir des découvertes scientifiques dont a été l'objet le phénomène de l'éclipse, démontre que le devenir est binaire. C'est bien cette conception scientifique qui fera émerger la thèse seconde selon laquelle tout phénomène sublunaire est soumis à la génération et à la corruption.

Toutefois, il reste que si ces notions sont valides afin de rendre compte du temps du Ciel et du temps physique, elles ne le sont pas forcément afin d'analyser le temps humain. C'est la raison pour laquelle nous allons aborder la question de l'existence du temps au sein de la sphère humaine. Nous proposerons, dans le deuxième volume, une approche strictement philosophique de ce concept. Nous ne cachons pas que ces analyses deviendront véritablement ardues. Cependant, il convient de comprendre que l'enjeu de cette question ne peut plus être laissé à des considérations strictement historiques. Rentrons donc désormais au sein de la philosophie aristotélicienne elle-même et faisons état de ce que l'on nomme la métaphysique du temps.

BIOGRAPHIE

Régis LAURENT est philosophe,
membre de l'association Kairos kai logos
(Centre d'études sur la pensée antique).

Ce livre est le premier volet de son travail
de thèse de doctorat en philosophie
effectué au sein de trois Universités françaises
(Grenoble, Clermont-Ferrand et Rennes).
Lien : fichier central des thèses (F.C.T de Nanterre)

Outre cette formation philosophique,
l'auteur est également diplômé en sciences humaines
(Maîtrise des sciences du langage
et maîtrise de psychologie générale).

Par ailleurs, sa formation en théologie
a été effectuée à l'Université thomiste de Paris
(U.L.S.H = CEPHI) et au C.E.J de l'E.H.E.S.S.